

T
750

104041



Abierta al Tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL
NIVEL MAESTRIA

UNA VISION DE LAS MUJERES TZELTALES Y SUS ACCIONES
POLITICAS EN LA CONSTRUCCION DE LA AUTONOMIA EN
CHIAPAS

T E S I S

PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRA EN DESARROLLO RURAL

P R E S E N T A :

ANDREA SEARLE VILLARROEL

DIRECTORA: MARIA TARRIO GARCIA

MEXICO, D.F.

AGOSTO 2002

 XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

Agradecimientos

Mi mayor satisfacción al realizar esta investigación, fue encontrarme con personas con las cuales compartí innumerables emociones; sueños, alegrías, frustraciones y proyectos futuros, que me aportaron mucho a la realización de esta tesis, pero principalmente me aportaron en mi formación personal.

A todas y cada una me gustaría dedicarles esta tesis, ya que en algún momento compartieron conmigo esta locura de soñar el mundo de manera diferente, y que aportaron con algo o con mucho, a la realización de esta investigación, tanto cerca como lejos.

Ser parte de la Novena Generación fue un hito en mi historia personal, y conocer a esos grandes personajes que mencionaré ahora, me permitió disfrutar mucho una etapa tan difícil como es estudiar una maestría y en un país ajeno. Por eso comienzo dedicando estas palabras a mis queridos compañeros y compañeras de la nunca bien ponderada Novena, con los cuales aprendí a ver el desarrollo rural como algo que nace del corazón: a mi querida amiga Violeta, Pino, Gabi y su retoñito, Juan Ramón, Rebeca, Kora, Gloria, Angeles, Gabi Rangel, Jana, Peltre, Rigoberto, Santos, Leovi, Xiomara, Hermilo, Checo, Lilia, Luis Pedro, Eugenio y a todos los demás que harán de este camino al desarrollo rural un desafío cada vez más interesante y llevadero.

A mi queridísima maestra, amiga, consejera, asesora y finalmente convertida al feminismo María Tarrío, con quien compartí los momentos más difíciles de la investigación, y quien me apoyó y comprendió en todas las dificultades que encontré en mi camino.

A mis maestras y maestros que siempre estuvieron ahí para el apoyo requerido y las opiniones certeras y bienintencionadas: Sonia Comboni, Catalina Ebeinschutz,

Gisela Espinoza y Patricia Moreno, y a Luciano Concheiro y Antonio Paoli por su gran apoyo y amistad.

A la Dra. Aída Hernández, una persona que inspiró muchos de estos párrafos y me apoyó desinteresadamente en la construcción de un feminismo crítico y subalterno.

A Yerko, que estuvo conmigo en los avatares de estar en México, y estar en Chiapas, de vivir la investigación hasta los huesos, de iluminar caminos y de salir adelante con mucho amor.

A mi querido Nicolás, motor básico de todos mis esfuerzos, que vino a refrescar mi vida como ningún otro acontecimiento.

A Violeta mi mamá quien fue mi mayor impulsora para volverme una Maestra y poder así contribuir a un mundo mejor, y a toda mi familia que está en Chile acompañándome a lo lejos.

Al equipo de Educación de Amnistía Internacional, que ya llegaron al final de esta tesis, pero con los cuales he aprendido mucho sobre el género y lo difícil de la lucha por el respeto a los derechos humanos.

Y agradezco y dedico esta tesis muy especialmente a todas esas mujeres que participaron en mi investigación, que depositaron su confianza en mí mostrándome lo subversivo de la diferencia; a todas ellas, desde donde empecé en Cuetzalan a Doña Rufi, a Juanita, a Oligaria y a las asesoras Susana, Cecilia y Ofelia que también me dieron su amistad. A Cano, Nacho y Coral por su apoyo y valiosas aportaciones.

A las mujeres Tzeltales Chiapanecas que inspiraron en mí mucho más que una tesis, quienes llevan la rebeldía y la libertad pegadas a la piel: a mis queridísimas

amigas Leti, Lichita, Juanita, Jawan, Dominga, a todas ellas va esta dedicatoria para que nunca bajen la guardia y puedan en todo momento seguir el camino que quieran construir para sí y para los demás

Finalmente hago un agradecimiento especial a los compañeros del Fray Pedro Lorenzo de la Nada A.C. de Ocosingo, especialmente a mis queridos amigos Celestino, Santiago, Manuel y Katy por apoyarme y darme la entrada en esos bellos caminos de la Selva Lacandona en los cuales encontré parte de mi vida. A los cuales espero esta tesis les contribuya en su naciente trabajo con las mujeres indígenas.

A todos y todas va dedicada esta tesis con todo lo que cada uno de ustedes me dio en este maravilloso país que es México.

Una Visión de las Mujeres Tzeltales y sus Acciones Políticas en la Construcción de la Autonomía en Chiapas

Contenido

1. Introducción	1
2. <i>Ta Behyoma!</i>: Construyendo la investigación desde la diferencia	5
2.1. El primer acercamiento a la lucha de las mujeres indígenas	6
2.2. Metodología	16
¿La mujer indígena o las mujeres indígenas?	
Delimitación del universo social de investigación	16
Por el ojo feminista	23
De las técnicas utilizadas para esta investigación	32
Estructura de la tesis	38
3. La lucha de las mujeres indígenas en Chiapas	40
3.1. Desde la última frontera	41
Militarización	48
3.2. La Selva Lacandona y sus historias	51
Desde los orígenes	52
Y la Palabra de Dios...	66
¿Y dónde están las antzetik?	78
3.3. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)	84
Las mujeres y sus demandas de género en el EZLN	
<i>Chapalik antzetik ta winiketik</i>	88

4. Lazos Invisibles: Poder, Cultura y Género en los tzeltales 98

4.1.	La apertura del concepto de poder	99
	Formas de ejercicio del poder	107
4.2	El <i>Lekil kuxlejal</i> :	
	la cultura y la reproducción del poder	113
	Las costumbres: el presente en la vida de las mujeres	121
4.3.	Vías de constitución del poder:	
	Las instituciones en la sociedad tzeltal	127
	La Familia	128
	La Comunidad	138
	La organización zapatista	148
	Estado y poder	156

5. Descubriendo al patriarca 161

5.1.	La Hegemonía	161
5.2.	Crítica cultural	167
5.3.	Las particularidades universales:	
	desde dónde viene la crítica	172

6. *Antzetik*: su constitución como sujeto y sus acciones políticas 180

6.1.	Lo político v/s la política	180
6.2.	Y... desde dónde: categorías de acción política	189
	La raza	194
6.3.	Lo público y lo privado; una frontera borrosa	201
	Cómo ser mujer y no morir en el intento	208
6.4.	<i>Yu'un Yip</i> : nuestra resistencia	215
6.5.	Los derechos como bastión político	222
6.6.	Autonomía de mujer:	
	Un discurso escondido detrás de la autonomía indígena	228

7. *Tas pislltik* juntos en la lucha **238**

Ni una menos 247

Bibliografía **249**

1. Introducción

Al iniciar el recorrido de esta tesis, creo importante señalar que constituye un esfuerzo teórico metodológico y sobre todo práctico, por comprender la realidad de las mujeres indígenas de Chiapas. Este acercamiento no es azaroso, sino que sigue la línea trazada por algunas feministas que se están esforzando por comprender la realidad de mujeres pertenecientes a otras clases y grupos étnicos.

Este feminismo está siendo construido a contracorriente del feminismo ortodoxo occidental, constituyendo en mi caso personal, un feminismo propio. Lo anterior es fundamental para apoyar el cambio de la situación que vivimos muchas mujeres hoy en día, situación que es distinta en cada caso, pero cuya similitud posee una relevancia política innegable: la de la crítica liberadora.

Consecuentemente, esta tesis está construida en un orden secuencial, destacando primero el punto de vista metodológico y teórico feminista desde el cual me sitúo como investigadora, para posteriormente abordar el contexto de las mujeres que formaron parte de mi universo de investigación.

En ese contexto, destaco la historia en la cual están involucradas estas mujeres, que a su vez está estrechamente relacionada con organizaciones políticas, religiosas y feministas que tuvieron y tienen una fuerte presencia en el Estado de Chiapas. Este contexto está fuertemente influido además, por la presencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en las comunidades estudiadas, lo que nos presenta una situación política muy especial y compleja.

Cabe destacar, que el universo organizativo de las mujeres participantes de esta investigación es amplio, y está fundamentado en la pluralidad de visiones que

se puede obtener desde varias ópticas, sin embargo, el análisis se centra principalmente en las mujeres indígenas zapatistas del Municipio Autónomo Primero de Enero.

Esta visión nos presenta perspectivas interesantes del discurso indígena confrontado con la realidad de las mujeres en las comunidades, por esto, existe en esta investigación una crítica hacia la visión esencialista tanto del EZLN como de las comunidades indígenas.

El esfuerzo por realizar esta visión crítica, lo construí a partir de un análisis de las estructuras de poder que involucran a las mujeres, no con el afán de justificar una presupuesta dominación, sino que más claramente, para realizar un abierto y franco reconocimiento a las estructuras culturales indígenas como nacidas de un sistema y una cosmovisión que predeterminan roles genéricos marcados, los cuales permiten un marco de movilidad estrecho tanto para hombres como para mujeres.

Esta visión crítica, no identifica sólo a la sociedad indígena como patriarcal, sino que la ubica dentro –aunque periféricamente– de un sistema mayor de orden capitalista, el cual a su vez también es patriarcal y opresor de los indígenas. Es decir, no señalo en esta investigación la dominación de las mujeres como exclusiva de los indígenas, y tampoco generalizo entre los mismos indígenas esta dominación sobre las mujeres, sólo trato de mostrar un punto de vista particular sobre una situación social a la cual me relacioné durante un tiempo, y con la cual sigo relacionándome en la actualidad.

Lo anterior lo realizo respetando en todo momento a la cultura indígena, y efectuando una crítica que en todo sentido es constructiva, y que en vez de

provocar una ruptura en esta sociedad, busca democratizar los espacios comunitarios al máximo. Lo anterior implica aceptar que la base de una cultura no puede ser la autarquía y la dominación interna de un grupo sobre otro.

Este afán me guió en el descubrimiento de las acciones políticas de las mujeres indígenas insertas en un sistema político, social y cultural, donde su participación está públicamente vedada, y donde las estructuras apuntan hacia un silenciamiento de ésta, tanto en el ámbito público como en el privado.

La ubicación desde mi cultura y género particulares, le da una perspectiva definida a esta investigación, lo que no significa que mi voz sea omnipresente en el análisis. El esfuerzo, entonces, fue mostrar la visión e interpretación que estas mujeres hacen de su propia realidad, sumado a un análisis de las estructuras de poder que las involucran.

Por lo anteriormente señalado, estoy consciente de que mi perspectiva está comprometida con la liberación de las cadenas de la realidad; no es una investigación neutra, es decir, posee un fin político claro: develar las relaciones de poder que existen entre hombres y mujeres tzeltales.

En este develar investigativo, mi crítica hacia algunas instituciones tanto indígenas como no indígenas no es definitiva, pero sí es clara. Y en la crítica, va implícito un llamado al cambio en las relaciones de poder verticales que se establecen en nuestra sociedad, tanto entre hombres y mujeres, entre indígenas y caxlanes, y entre Estado y sociedad civil.

Es así como la autonomía aparece como un eje crucial en el análisis y las conclusiones de esta tesis, tanto en lo que respecta a las mujeres y a los indígenas

en general como sujetos sociales capaces de plantearse una construcción de la misma.

Para finalizar, quisiera señalar que la intencionalidad de esta investigación, parte por definir los lineamientos generales de una visión feminista en todo sentido, pero que la construcción de este feminismo está basado en una concepción apuntada a la diversidad cultural en su esencia, y que finalmente busca aclarar las principales diferencias existentes entre las mujeres de esta sociedad.

2. Ta Behyoma¹: Construyendo la investigación desde la diferencia

Quisiera en un inicio, situar mi perspectiva de investigadora desde la diferencia que tengo con mis sujetos de investigación, o más específicamente desde mi condición de "caxlana"², asumiendo que ese lugar le da un sesgo a mi investigación que espero superar en la medida de lo posible en el transcurso de esta tesis.

A raíz de esta problemática, me planteé un objetivo metodológico muy importante al inicio de este proceso, que fue construir una propuesta de análisis y acercamiento a la realidad de las mujeres indígenas. Realidad que por ser diferente a la mía, implicó una apertura a la heterogeneidad de las mujeres en su condición social y étnica, pero además, a la heterogeneidad entre las mismas mujeres indígenas.

En mi recorrido, quise develar la realidad cotidiana de estas mujeres indígenas, su problemática y las respuestas frente a un sistema político social y cultural que no siempre las favorece. Esto siempre con el ánimo de dibujar una mirada "desde abajo" que pudiera contribuir a la comprensión de las sociedades indígenas con las cuales convivimos, y de las cuales podemos aprender mucho para enriquecer nuestra propia realidad.

Fue así como dentro de este mosaico político, social y cultural en el que están inmersas estas mujeres indígenas, mi opción fue mostrar la realidad de aquellas que viven en las comunidades, que pertenecen a una organización y que son civiles. Que trabajan a diario en sus casas y en sus milpas, que atienden a sus

¹ Palabra en tzeltal que significa "el caminante"; Alguien que ejecuta y recibe una acción. Fuente: Gramática Tzeltal, Maurer y Guzmán. Edit CEE, año 2000.

² Esta palabra significa "mestiza" para los Indígenas de Chiapas.

hijos, que participan en colectivos para la producción y que de vez en cuando salen a reuniones o a capacitaciones. Es decir, mujeres que están construyendo a diario una forma de vida particular, y que poseen una capacidad de respuesta y resistencia frente a las situaciones que viven.

2.1. El primer acercamiento a la lucha de las mujeres indígenas

“Cuando empecé a trabajar con mujeres náhuas en la comercialización de sus artesanías en la Sierra Norte de Puebla, empecé también a sentir el peso sobre mis hombros de su discriminación cotidiana, de la violencia de la que eran víctimas. No comprendía por qué ellas aguantaban tanto esa discriminación, esa pobreza, esos golpes que muchas veces las enfermaban. En ocasiones llegué a verlas como sujetos estáticos, marcados por la sumisión y el olvido de todos. Pero llegando a Cuetzalan, entre la humedad de la sierra y el calor de los adoquines, comprendí que algunas mujeres pelean duro para cambiar esta situación, siendo la suya una lucha confrontacionista y de ruptura contra las condiciones patriarcales extremas que caracterizan a la zona donde se encuentran (Notas de campo, Cuetzalan, Puebla. Octubre 2000).

Esta nota de campo refleja mi naciente inquietud por analizar la problemática de las mujeres indígenas, donde a través de un largo recorrido por México; primero en el Estado de Puebla y luego en Chiapas, pude ver distintos ángulos del ser mujer en este país.

Descubrí que la lucha de las mujeres se lleva a cabo desde las distintas trincheras culturales y con distintas barreras que superar, siendo unas muy difíciles de romper y otras que pueden derribarse con sólo deseárselo.

"Al llegar a Chiapas abrí los ojos ante un universo de relaciones sociales de resistencia y lucha diaria, a un mundo de lectura entre líneas, de rostros morenos con sonrisa ancha y acogedora, de vestidos que alegran la vista y la vida, de palabras de lucha en conjunto, de libertad y democracia. Con un cambio de lentes, entendí que las diferencias tienen sus similitudes en lo más íntimo de las personas; que desde lo periférico nace lo más subversivo, y lo más importante: que parte de mi vida y de mis colores se quedaron en el sureste mexicano para siempre" (Notas de campo, Ocosingo, Chiapas. Octubre 2001).

Consecuentemente, me establecí en el Estado de Chiapas, específicamente en el Municipio de Ocosingo, para descubrir cómo están llevando a cabo el accionar político las mujeres tzeltales que aquí viven, sobre todo las mujeres que pertenecen a bases de apoyo del EZLN. Y además de lo anterior, busqué descubrir frente a qué obstáculos culturales y sociales se enfrentan a diario para construir esas acciones políticas y cambiar su realidad.

Para llevar a cabo esta tarea, tuve que realizar la revisión y planteamiento de varios conceptos que me permitieran captar lo invisible que existe en las relaciones sociales. Esto también me ayudó a elegir con certeza el sujeto y la situación social de mi investigación.

"Ahora que me voy de Cuetzalan a Chiapas, tengo la idea fija de estudiar a mujeres indígenas líderes solamente, ya que son ellas las que según yo están desafiando realmente al sistema patriarcal, sobre todo mujeres que han participado en política. En el caso concreto de Cuetzalan me interesé en el caso de R., una mujer que pertenece a una organización llamada *Maseual Siuamej Monseyolchicauani*³, quien fue candidata por el PRD a la Presidencia Municipal de Cuetzalan el año 1997". (Notas de Campo, Cuetzalan Puebla. Octubre 2000).

³ En lengua Náhuatl significa "Mujeres Indígenas Trabajando Juntas".

Al principio de la investigación, me planteé estudiar la participación de la mujer indígena en la política formal, ya que mi experiencia en Cuetzalan, me mostró que ésta era una de las formas más abiertas de desafiar las condiciones sociales patriarcales a las que ellas estaban sujetas. Además de esto, desafiaban también el sistema de cargos tradicionales por el cual se elegían las autoridades comunitarias, al cual podían acceder por ley sólo los hombres. Así, en Cuetzalan las mujeres estaban luchando para que se les permitiera tomar cargos cívico religiosos.

“R. , y muchas mujeres de la *Maseual* están participando en el proceso de la Ley Estatal Indígena de Puebla, que propuso el gobernador Melquiades Morales. Ellas como organización de mujeres tienen voz y representatividad en los problemas que a los indígenas se refiere en el Estado de Puebla, siempre están en las reuniones, y dan opiniones sobre la problemática” (Notas de Campo, Cuetzalan Puebla. Octubre 2000).

La problemática y las acciones políticas de estas mujeres que pretendía al inicio estudiar, eran evidentes. La participación en la política formal existía, siendo por lo tanto, relativamente fácil localizar las principales acciones que ellas realizaban para cambiar su realidad. Esto se afianzaba en que su organización está constituida solamente por mujeres, y que después de establecer una ruptura con los hombres, se despejó en muchos sentidos el camino de ellas hacia un accionar organizativo.

Esto me dejó la idea de que sería fácil en Chiapas estudiar la participación política de las mujeres indígenas, sobre todo por lo que significaba el Movimiento Zapatista a nivel nacional, y la importancia que le habían dado a las mujeres los mismos zapatistas.

La primera y mayor dificultad con la que me encontré, fue determinar con qué mujeres iba a trabajar, ya que la entrada no era fácil a los círculos de mayor liderazgo dentro de la organización zapatista.

"Tengo muchas dudas acerca de mi sujeto de investigación, veo que las mujeres líderes dentro de la Organización Zapatista son pocas en el Municipio Autónomo Primero de Enero, y según me cuentan, las que son importantes es porque son militares. Quiero seguir indagando, ya que veo muy difícil entrar en este círculo" (Notas de Campo, Ocosingo Chiapas. Febrero 2001).

Esta dificultad práctica en la obtención de información, se sumó a que la mayoría de los textos escritos que conocía acerca de las mujeres zapatistas, se centraban más en el discurso que en la realidad concreta. Reflejando la mayoría de las veces, sólo el deber ser de las mujeres rebeldes y del EZLN, pero no lo que sucede realmente en esta relación, dando así indicios de una ruptura entre discurso y práctica dentro del mismo EZLN.

Esta situación fue alejando mi camino de las mujeres líderes militares, las cuales si bien constituyen la parte más influyente de las mujeres en la organización, tanto a nivel civil como militar, no representan la situación de la mayoría de las mujeres en la organización de base del EZLN, sobre todo en lo que respecta a su condición genérica.

"Existen mujeres encargadas de cada entidad municipal y zonal, unas son encargadas comunitarias, otras regionales, otras municipales y otras van ya a la zona, que agrupa a varios municipios. Me cuentan que estas autoridades son encargadas sólo de mujeres. Las mujeres militares son respetadas y nunca bajan a las comunidades, no viven ahí viven en 'la montaña'. Las mujeres civiles (que son la mayoría) participan más en comités municipales, pero mucho

menos que los hombres, siendo su incidencia en las decisiones políticas de escasa importancia. También existen colectivos productivos comunitarios a los cuales están ingresando hace poco. Las mujeres la mayoría de las veces, deben consultar o pedir permiso a los varones para cada una de sus acciones y movimientos, son ellos los encargados de decidir sobre sus acciones" (Notas de Campo, Ocosingo, Chiapas. Marzo 2001).

Quise introducirme entonces, en la realidad de las mujeres civiles bases de apoyo del EZLN, cuyas prácticas no estaban dentro de lo establecido como política formal, demostrando que las mujeres están generando formas de cambiar la realidad, inclusive dentro de su organización. La profundización de este estudio en las mujeres bases de apoyo del EZLN, tuvo por objetivo además, ver qué tanto el discurso de cúpula del EZLN está permeando hacia las comunidades de base.

"Tengo la idea de que las mujeres zapatistas tienen condiciones más favorables que las mujeres de otras organizaciones, ya que el discurso zapatista está a favor de las mujeres y sus derechos, pero no conozco la realidad de otras mujeres como para saber realmente cómo está la situación en general. Me han dicho que las mujeres de ARIC ID tienen su propia organización, y que son muy activas en las reuniones" (Notas de Campo, Ocosingo, Chiapas. Marzo 2001).

Me di cuenta entonces, que para lograr mis objetivos necesitaba tener una visión más amplia acerca de la situación de la mujer en la región, y sobre todo, para que mi análisis no estuviera guiado por una idealización del EZLN. Fue así como decidí involucrar en mi investigación a mujeres de otras organizaciones, pudiendo visualizar cómo era su situación y por dónde se encaminaba su lucha, pero siempre profundizando en las mujeres zapatistas.

Fui trazando, de esta manera, un camino largo de investigación, donde tomé en cuenta principalmente a las mujeres de base, tanto zapatistas como de otras organizaciones. Y fui profundizando en las prácticas cotidianas de las mujeres del EZLN; cómo viven, cómo se sienten y cómo ven a su organización.

De las prácticas que realizan las mujeres a diario, mi interés estuvo centrado en las prácticas políticas que pudieran reflejarse en la cotidianeidad, y que implicaran un planteamiento de cambio ante la situación de discriminación que viven estas mujeres indígenas.

Para poder realizar este análisis, tuve que ampliar mi visión del poder como algo presente en todas las relaciones sociales, y descubrí que en las situaciones cotidianas de tensión y poder, las respuestas de las mujeres indígenas son constantes.

“Es muy plano lo que se ve a simple vista, las mujeres no participan en las asambleas, y no van a pintar el mural que estoy haciendo con la comunidad de Israel. Los hombres no incentivan su participación, y ellas tampoco lo piden, creo que debe haber alguna forma en que ellas se estén organizando en esta comunidad” (Notas de Campo, Ocosingo, Chiapas. Febrero 2001).

“El día en que se hizo la fiesta de inauguración de la escolita y el mural de Israel, las mujeres no se encargaron de hacer la comida como pensé que sería, ellas sólo llegaron y participaron casi como un invitado más. Cuando ya estaban los preparativos listos y se inició la fiesta, las mujeres aparecieron en la ceremonia, pero todo lo prepararon los hombres” (Notas de Campo, Ocosingo, Chiapas. Febrero 2001).

El grado de dificultad en mi análisis, estuvo directamente ligado a la invisibilidad de las acciones de las mujeres. Donde las respuestas de ellas muchas veces no coincidían con el concepto de participación; entendiendo a la participación como un involucramiento en las actividades cotidianas de la comunidad en el ámbito público.

Esta invisibilidad fue interesante sobre todo, para descubrir y entender que las respuestas de las mujeres indígenas dependen de la visión de mundo que han construido en ellas el paso del tiempo, la cultura y la historia.

Quise de esta manera, sumergirme en todo el complejo entramado de relaciones sociales y culturales, para descubrir los indicios y las claves de las acciones de las mujeres. Para esto tuve que revisar los elementos constitutivos de la dominación; cómo esa dominación se hace natural y hegemónica para estas mujeres indígenas por un discurso patriarcal, y además, cómo ese poder patriarcal construye sus propias instituciones para perpetuarse en la cultura y la vida cotidiana.

Comprendí que a medida que el poder hegemónico va creando sus instituciones de perpetuación cotidiana, la cultura, al ser un elemento dinámico y cambiante, permite la posibilidad de establecer la crítica y el cambio en esa dominación. Esa crítica desde dentro de la cultura, implica que las relaciones sociales no son unívocas, sino que encierran en sí mismas la tensión del poder, es decir, lo político se introduce como algo inherente y presente en las acciones cotidianas.

El desafío principal en esta tesis consistió en no diluir esas acciones políticas cotidianas por el hecho de ser invisibles, sino que hacerlas evidentes

identificándolas y analizándolas para establecer un piso mínimo de acciones concretas fácilmente identificables. Esta base de acción estuvo en este caso enmarcada por el cuestionamiento a las costumbres, pero desde la particularidad de la cultura indígena y del género femenino, generando desde ya una acción política por parte de las mujeres.

Lo anterior me ayudó a ver a las mujeres indígenas desde otra perspectiva, desvictimizándolas y destruyendo ciertos estigmas sociales, que enmarcaban mi visión de ellas. Todo este cambio de perspectiva se gestó entre otras cosas, gracias a mi trabajo en la promoción de los Derechos Humanos de las Mujeres, trabajo que realicé en el Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada A. C., organización que despliega su labor en el Municipio de Ocosingo y sus Cañadas.

Esta es una organización que nació en el año 1998, como parte de un trabajo entre la Parroquia de Ocosingo, los indígenas de la zona y unos cuantos profesionistas. El objetivo principal del trabajo de esta ONG, ha sido siempre la promoción y defensa de los derechos humanos, y para esto se ha capacitado a 42 indígenas entre tzeltales, tzotziles y tojolabales para que cumplan esta difícil tarea en las comunidades. Así surge la inquietud manifestada por ellos mismos de formar promotoras mujeres que participaran de esta labor de defensa en las zonas de conflicto, labor que yo realicé en el año 2001.

“Cuando estuvimos trabajando con C. (Encargado de Educación del comité) acerca de la temática de los talleres de género, revisamos las experiencias anteriores y vimos que había sido imposible antes de esa ocasión en el Comité hacer estos talleres con mujeres, principalmente porque no había interés de los hombres por convocarlas. Nos propusimos entonces abordar la problemática de la mujer como punto esencial, para construir luego los temas a abordar, y diseñar

además una estrategia que pudiera ayudarnos a que llegaran más mujeres” (Notas de Campo, Ocosingo, Chiapas. Mayo 2001).

Este trabajo, consistió en planificar y desarrollar talleres sobre los derechos de las mujeres, a los cuales junto a un equipo, les llamamos con perspectiva de género, ya que según nuestra visión, el concepto de género nos permitía la identificación de la discriminación entre hombres y mujeres en una cultura determinada.

“Cuando Y. y C. del Fray Pedro, me pidieron que los ayudara a hacer los talleres de mujeres, no dudé que me pudiera servir en mi tesis, pero pensé que me iba a extender demasiado en mi universo de investigación, ya que esto significaba adentrarme en la Selva Lacandona a conocer otra realidad. Por suerte, ahora me doy cuenta que esto me está sirviendo mucho para conocer otras realidades de la región, y que a raíz de esto se puede entender mucho de lo que sucede en el mismo Ocosingo y sus alrededores. Además porque ha sido la parte más difícil para trabajar en la temática de las mujeres”. (Notas de Campo, Ocosingo, Chiapas. Julio 2001).

Al factor anterior, se sumó mi trabajo en una ONG llamada Enlace Comunicación y Capacitación A. C., situada también en Ocosingo. Esto me permitió acceder a espacios comunitarios muy reveladores y al trabajo colectivo de las mujeres indígenas con esta ONG.

El ingreso en estos espacios comunitarios y organizativos me permitió delinear varios aspectos de las relaciones de poder que involucran a las mujeres, tanto estructurales como de su propio desarrollo. Es decir, analizando la estructura de desigualdad comunitaria existente, junto con analizar el desarrollo

que las mujeres presentaban a partir de esas estructuras de poder, inicié mi camino en el descubrimiento de las acciones políticas de las mujeres.

La base del análisis estuvo centrada en el hecho de que el poder en la sociedad indígena involucrada en mi investigación, está desigualmente distribuido y ejercido. Esto se refleja en los mecanismos de control comunitario que existen sobre la vida privada y pública de las mujeres, los cuales están inscritos dentro de una "normalidad" que rige las vidas de las mujeres.

Sumado a lo anterior, tomé en cuenta que todos estos mecanismos de poder generan una identidad genérica especial, y que las mujeres se constituyen como sujetos desde el poder y en respuesta a él. Por esto mis campos de investigación se unieron en la idea de discriminación y desigualdad, visualizando cuáles son las acciones de respuesta y resistencia frente a ellas.

Para terminar esta parte, debo señalar que mi pretensión no fue realizar un tratado del accionar político de las mujeres ni de los grupos subalternos. Más específicamente, mi problema de investigación consistió en **identificar las acciones políticas de las mujeres indígenas y los elementos discriminatorios más importantes en su cultura a los cuales se enfrentan a diario**, el cual enmarcó mi búsqueda en la investigación, y a partir de este eje se desprendieron los demás temas de investigación.

Esta pretensión ayudó además, a cambiar mi mirada de lo político en la sociedad actual, descifrando que muchas veces la clave de las luchas subalternas comienza por "liberarnos de nosotros mismos".

2.2. Metodología

Este apartado lo dividí en tres partes; primero reflexiono acerca de mi sujeto de investigación, su constitución y las herramientas epistemológicas que lo sustentan. En segundo lugar, visualizo el aparato teórico metodológico feminista en el cual soporté elementos importantes de mi investigación. Y en tercer lugar, describo las técnicas que utilicé en mi investigación.

¿La mujer indígena o las mujeres indígenas? Delimitación del universo social de investigación

El objetivo de este apartado es definir cómo estuvo delimitado el universo social de investigación y las razones metodológicas de tal elección. En esta definición, escogí hablar de universo social de investigación, en primera instancia, para delinear las fronteras de mi recorte de realidad observada. Este recorte constituye una herramienta metodológica, planteada por Zemelman (1997), que facilita el estudio y acercamiento a los sujetos sociales.

“De este modo, nos colocamos en la necesidad de organizar un recorte de observación que permita captar la realidad como articulación de niveles heterogéneos, circunstancia que configura la situación de objetivación del sujeto; esto es, la situación que garantice evitar las distorsiones propias de los parámetros cuando se manejan implícitamente. Es necesario partir de esta situación para evitar que nos alejemos de las complejidades del sujeto que se pretende analizar”. (Zemelman; 1997, p. 98).

Desde este punto de vista, la objetivación del sujeto de la que habla Zemelman, es buscada en consideración de todos los elementos que lo conforman en un momento determinado. Y el evitar las distorsiones implica no tomar en

cuenta solo un elemento de su constitución, como puede ser en este caso la organización, sino que tomar en cuenta al sujeto como un todo complejo.

La realidad de los sujetos, es producida por ellos mismos, y está marcada por una situación histórica determinada. El desafío está, en poder definir el sujeto de investigación sin dejar de lado ni su historia, ni su cultura, ni la realidad que es capaz de producir. Específicamente en el caso de las mujeres indígenas que estudio aquí, me pareció muy importante la conjugación que posee su realidad; entre historia y transformación, entre lo producido y lo producente, entre reproducción y transformación.

“Hemos discutido durante todo el inicio de la maestría sobre qué es el sujeto social, y quedamos en que era uno de los elementos más importantes de la investigación, después de la definición del problema de investigación. Mi confusión estaba y sigue estando, en si el sujeto social de investigación debe estar determinado al inicio o al final de ésta. Ya que en la segunda sesión anual de seminario de tesis, llegué diciendo que mi sujeto social de investigación eran las mujeres indígenas zapatistas tzeltales del Municipio Autónomo Primero de Enero. Me dijeron entonces que no era así y que el sujeto social de la investigación se encontraba al final. Estoy algo confundida” (Notas de Campo, Ocosingo, Chiapas. Mayo 2001).

De acuerdo a esta reflexión, es necesario destacar que el sujeto se construye y se reconstruye en la acción social cotidiana de acuerdo al espacio, a la temporalidad, y a las determinantes estructurales, sociales, culturales e históricas que lo rodean. Este se construye a partir de la identidad y la subjetividad, no existe sujeto sino hay subjetividad sobre el devenir histórico, la situación actual y la visión de futuro, todo esto en estrecha relación con las contradicciones e intereses entre los diferentes actores sociales (Tarrío, Comunicación personal, 2002).

De esta manera pude definir, que mi sujeto de investigación fueron mujeres indígenas mayoritariamente zapatistas tzeltales y en menor medida de otras organizaciones del Municipio de Ocosingo, las cuales estaban vinculadas en alguna forma con el trabajo de dos ONG's existentes en esta ciudad.

Para especificar un poco más la definición de este sujeto de investigación, dividí esta explicación en dos partes importantes. Por un lado, estuvo conformado por mujeres zapatistas tzeltales de algunas comunidades del Municipio Autónomo Primero de Enero, las cuales estaban vinculadas además a un trabajo de colectivos de mujeres promovidos por una ONG de extensión.

Mi conocimiento de estas mujeres se concretó por su participación en los colectivos productivos promovidos por la O.N.G. Enlace Comunicación y Capacitación A. C., en cuya organización estuve trabajando todo el año 2001. Mi trabajo estuvo ligado en alguna medida con estas mujeres, con las cuales esta O.N.G. ya llevaba un trabajo de tres años consecutivos, pero en sí mi labor era realizar trabajo comunitario de fomento cultural, y por la realización de murales tuve la oportunidad de acercarme a ellas.

Por otro lado, mi sujeto de estudio se amplió con mujeres indígenas pertenecientes a dos organizaciones presentes en el Municipio de Ocosingo y sus Cañadas: Asociación Rural de Interés Colectivo Independiente y Democrática (A.R.I.C. I.D.) y Organización Regional de Cafecultores de Ocosingo (O.R.C.A.O.). Varias mujeres de las organizaciones mencionadas anteriormente, y de bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (E.Z.L.N.), participaron desde el mes de mayo del año 2001 en el proceso de formación de Promotoras en Derechos Humanos, asistiendo a los Talleres de Derechos Humanos con

Perspectiva de Género, donde participé como organizadora. Estos talleres se realizaron en el marco de trabajo de una O.N.G. llamada Fray Pedro Lorenzo de la Nada A.C., ubicada en la Ciudad de Ocosingo, cuya labor se localiza en la defensa y promoción de los derechos humanos.

Otro elemento importante es que las mujeres del EZLN que tomé en cuenta en mi investigación, son parte de las bases de apoyo civil de esta organización. Debido a esto, su caracterización y sus roles son muy diferentes a los de las mujeres militares; son mujeres que participan como líderes civiles, miembros de comités y colectivos, y otras sólo como parte de la organización. Las mujeres que participaron en los talleres de derechos humanos, en su mayoría no tenían ningún cargo en su organización respectiva, fueron sólo como participantes voluntarias.

Después de definir a las mujeres que constituyeron mi sujeto de estudio, me parece importante señalar los elementos que conformaron el recorte de la realidad que estudié, lo que también refiere a las razones de mi elección. Una condición importante es que las mujeres de todas estas organizaciones comparten una historia común, marcada por la lucha en organizaciones independientes que se originaron en la zona de Ocosingo y la Selva Lacandona.

Otro elemento importante es el hecho de que estas mujeres pertenecen a las mismas etnias –tzeltales en su mayoría y tzotziles en menor proporción- y por esto comparten una cultura y cosmovisión, lo cual determina una forma de vida similar, aún perteneciendo a diferentes organizaciones. Esto se suma a que las organizaciones a las cuales estas mujeres pertenecen, tienen características diferentes, tanto de relaciones con el Gobierno del Estado de Chiapas como entre ellas mismas. Muchas veces manifestando una confrontación en sus relaciones.

Esta diferencia entre las organizaciones, radica en la "resistencia"; quiénes están en resistencia y quiénes no, y esta resistencia es concebida por ellas como la no relación de su organización zapatista con el Estado, y a su vez en la relación estable de las organizaciones independientes con el Gobierno del Estado de Chiapas dirigido actualmente por Pablo Salazar.

Esto me llevó a esclarecer que entre las mujeres indígenas existen diferencias; que no son un todo homogéneo, inclusive, que no pueden ser adscritas como "la mujer indígena" para designarlas a todas. Lo anterior concuerda con lo expresado por Menéndez, y su premisa de que existe una gran heterogeneidad de los actores sociales que están dentro de ciertas categorías: género, etnia y clase, y que se debe en estos casos problematizar también los puntos de vista de esos diversos actores (Menéndez, 1997).

Fue crucial entonces, para entender esta realidad que pretendía estudiar, visualizar estas diferencias entre mujeres. Además, para no errar en la homogenización ni esencialización de estas mismas, tomé la premisa de Hugo Zemelman (1997), cuando dice que los sujetos están en permanente construcción, y que el sujeto concreto puede cambiar muchas veces. Por lo que estoy segura que la situación de estas mujeres no se conservará por siempre igual.

Después de haber dado las características de mi sujeto de investigación, es necesario explicar cómo se conformó el análisis en esta investigación, sobre todo qué ventanas se abrieron para poder observar esta realidad. Esto lo menciono porque desde el plano macrosocial, estudiamos siempre lo que determina a los sujetos, sin tomar en cuenta su capacidad de cambio y de transformación microsociales, que en este caso, fue lo que busqué en las acciones de las mujeres.

Para poder llevar a cabo este descubrimiento, utilicé la subjetividad como mecanismo de reconstrucción de estos sujetos sociales, advirtiendo lo que dice Zemelman acerca de no abordarla con criterios reduccionistas:

"(...) la subjetividad representa una situación de confluencia de planos de realidad en la que se puede rastrear cómo desembocan los microprocesos (por ejemplo los de índole psicológica), así como la apertura hacia ámbitos sociohistóricos que se caracterizan por ser inclusivos de otros planos, que pueden constituir el contexto particular del sujeto concreto que interese estudiar. Por ello, la subjetividad articula diferentes niveles de concreción de la realidad, lo que nos obliga a analizar el recorte de observación del fenómeno para poder dar cuenta de su condición de producente, esto es de sus exigencias de despliegue temporal" (Zemelman; 1997, p. 105).

Al hablar de subjetividad, no limitamos reduccionistamente al sujeto de estudio, sino que lo ampliamos en su diferencia. Para esto es necesario definir muy bien de quién estamos hablando y desde dónde se sitúan estos sujetos para hablar.

"Hay un problema con esta investigación, y lo sospecho desde un principio; voy a analizar las acciones de las mujeres indígenas y no soy indígena. No podré decir entonces que hablo por ellas, pero sí puedo ubicarlas en su contexto y analizar lo que sienten, lo que expresan sus palabras y sus acciones" (Notas de Campo, México D. F. Septiembre, 2000).

Esto me planteó la necesidad de definir adecuadamente el contexto e interpretar a los sujetos sociales –a las mujeres- no como algo dado, sino como un proceso de construcción en sí mismo. Retomando a la subjetividad como constitutiva del sujeto, si hablamos de ella, es necesario aclarar que ésta constituye una conjugación de las dimensiones micro y macro sociales, es decir,

que la constitución del sujeto se hace en forma dialéctica entre estas dos dimensiones. Como les llama Zemelman lo micro está en la necesidad y lo macro está en la experiencia.

“(...) el mundo conformado de las necesidades. Este mundo está constituido por los sectores básicos de la génesis de necesidades: la memoria -tradición, inercia- y por otra parte, por las visiones de futuro, la utopía de algo” (Zemelman, 1997; p. 106).

El punto anterior me parece muy importante para interpretar las acciones políticas de las mujeres, donde se conjugan sus necesidades y su potencial de cambio. Es decir, podemos ver dentro de su contexto micro y macro social, cuáles pueden ser las vías de constitución de las acciones que están llevando a cabo.

Como señala Zemelman, en la memoria y tradiciones se basan muchas de las construcciones de la realidad sociohistórica de un proyecto futuro y su realización. Por esto es necesario revisar críticamente la historia de la región y darle su importancia, ya que las mujeres indígenas de Ocosingo no tienen la misma perspectiva que las mujeres de otros lugares y otros grupos sociales.

Zemelman habla también de los factores externos, “(...) como las ideologías, las exigencias políticas concretas, distorsiones organizativas” (Op. cit., 1997; p.107), las cuales pueden influir en la dinámica interna del sujeto, por esto creo que es muy importante diferenciar cuando hablo de mujeres zapatistas o cuando hablo de mujeres de otras organizaciones.

Al indagar además acerca de la existencia de un proyecto político de estas mujeres indígenas, debemos visualizar si existe un “(...) reconocimiento de las opciones, con base en el desarrollo de la capacidad para construir proyectos” (Op.

cit., 1997; p.109), lo que permite, en este caso, que las mujeres puedan comenzar a evaluar el potencial de cambio sobre su realidad y a concretar un sentido de vida.

Estos elementos nos pueden dar luces de la constitución de los sujetos sociales, y su accionar en la realidad. Dándonos además las herramientas teóricas de acercamiento a una interpretación Intersubjetiva del fenómeno a estudiar.

Por el ojo feminista

“El conjunto de la sociedad es aquello que no hay que tener en cuenta a no ser como objetivo a destruir” (Foucault, 1984; p. 7).

Esta frase de M. Foucault me ayuda a caracterizar el camino metodológico que tracé en mi investigación, el cual estuvo marcado por un deseo primordial de aprender a soñar con imaginación un orden social diferente, un soñar desde ser mujer. La imaginación fue, según creo, el elemento básico que me permitió empezar a trabajar en las ciencias sociales.

Además de esto, el definirme desde un punto específico para investigar me ayudó a tener una mayor claridad en el análisis:

“Tenemos que decir quiénes somos y desde qué punto de vista hablamos, por lo tanto, hay que recuperar la primera persona en la investigación” (Vázquez y Zapata, 2000; p. 126).

Es necesario entonces, especificar las dos características principales de mi metodología: la crítica y la subjetividad. La crítica como actitud investigativa

constante, me permitió en este caso sortear mis propios prejuicios, y tener además un ojo vigilante desde mi feminismo hacia la realidad que estaba constatando.

"Siento que mi interés por realizar esta investigación está yendo mucho más lejos que una mera actividad académica, se está convirtiendo en un comenzar a construirme a partir de un trabajo de cuestionamiento de la realidad. Cuando platico con las mujeres me doy cuenta de que muchas tienen también ese germen dentro de sí mismas de investigar. En el taller pasado me di cuenta de que estaba hablándole a los hombres sobre masculinidad, y descubrí que habían muchas actitudes que yo criticaba en "los hombres" que a veces yo misma repetía sin darme cuenta" (Notas de Campo, Ocosingo, Chiapas. Septiembre 2001).

Con esto quisiera reivindicar la subjetividad, tanto la mía, como la de las mujeres indígenas involucradas en esta investigación. Esta subjetividad me permitió analizar desde el lado femenino las acciones de las mujeres indígenas, y no pretender una falsa objetividad. Esto partió por reconocer que, como "(...) somos parte del mundo social que estudiamos" (Hamersley y Atkinson, 1994; p. 29), yo estuve, de alguna forma, dentro de ese mundo social que estudié.

¿Qué implicó asumir en mi caso que soy parte del mundo social que estudié? No soy indígena, no vivo en una comunidad, no sufro directamente esa discriminación; pero sí soy mujer y estoy trabajando con mujeres indígenas. Me interesó profundamente su problemática, porque la siento parte de una discriminación global que nos agrupa a todas las mujeres, siendo un gran problema en la actualidad que las diferencias entre nosotras –indígenas y no indígenas, pobres y ricas- se hace cada vez mayor, agrandando la brecha de la discriminación racial y de clase.

Con el objetivo de soslayar cada vez más esas diferencias, esta preocupación me llevó a trazar una metodología propia, donde mi acercamiento e inclusión en el universo de estudio -aunque fuera como externa- facilitara mi comprensión de los procesos sociales vividos por las mujeres indígenas tzeltales y tzotziles. Pudiendo aportar desde el trabajo directo con ellas, a la disminución de la discriminación que sufren y a la mejor comprensión de su realidad.

Busqué, con lo anterior, ir más allá de mi inclusión en la observación, como lo llama Francisco Noya "(...) el principio de inclusión del observador en la observación". (1994; p. 17). Quise comprometerme, de esta manera, con mi sujeto de investigación, de lo cual habla claramente Mohanty (1991; p. 7), cuando señala que a las mujeres y a las feministas del tercer mundo, no nos une sólo la raza ni la condición socioeconómica, sino que más bien nos une la lucha política que libramos cada una desde su propia condición subalterna.

Las luchas trascienden los colores, y es menester que lo hagamos con responsabilidad, incluso Mohanty se refiere a un "(...) contexto común de lucha" (Op. cit., 1991; p. 8). Donde la base política puede ser, en el caso de las mujeres de América Latina, la lucha contra el racismo existente en los Estados-Nación y sus políticas gubernamentales, y la lucha además en contra del patriarcalismo de estos Estados.

Por lo anterior, creo que este estudio se enriqueció con la perspectiva de género, ya que al ser una categoría creada desde la discriminación, nos plantea que el acceso a la información puede ser realizado desde una perspectiva diferente, en ese "lado" subalterno que sería en este caso, el femenino.

La discusión entonces sobre si existe o no una metodología feminista, me parece crucial en el acceso a la información, lo que no quiere decir que exista una sola metodología feminista, sino que está nutrida de muchas visiones teóricas que aportan a este cuerpo metodológico aplicado a distintas realidades.

“La metodología constituye un aparato teórico sobre los procedimientos que sigue o debería seguir la investigación y una manera de analizarlos. La metodología elabora proposiciones respecto de la aplicación de la estructura general de la teoría a disciplinas particulares” (Harding, 1998; p. 12).

Estoy de acuerdo también con lo expresado por Zapata y Vázquez, acerca de la veracidad y el gran aporte a las ciencias sociales que puede hacer una teoría feminista, ya que el conocimiento no es algo neutro. En este sentido, las autoras definen a la teoría del género como:

“(…) un cuerpo de ideas que pretenden analizar y explicar los procesos de diferenciación social entre hombres y mujeres” (Zapata y Vázquez, 2000; p. 121).

Podemos entender de esto, que la perspectiva de género es una corriente teórica con la cual se pueden visualizar las diferencias sociales que existen entre los géneros, entre hombres y mujeres. Quiero recalcar, que en este caso hablo de teoría feminista y de género como algo unido, ya que si la teoría del género permite detectar y analizar la discriminación sufrida por las mujeres indígenas, va de la mano con una perspectiva feminista, la cual está a favor de las mujeres y pretende cambiar su condición de discriminación.

Con lo anterior destaco que ni la perspectiva de género ni ninguna teoría son neutras; éstas son inventadas por un grupo social determinado, y con objetivos específicos. Para esto se creó la categoría del género: para desnudar la

discriminación vivida –de forma diferente- por las mujeres y poder brindar elementos de cambio.

Acorde a este pensamiento, en mi investigación utilicé los nuevos recursos empíricos y teóricos que nos dan los rasgos metodológicos feministas, que según Harding (1998; p. 19) son:

1. "Rescatar las experiencias de las mujeres": este primer punto posee dos interesantes elementos; el primero es el rescate de la experiencia femenina para formular preguntas de investigación, es decir, rescatar el lado de la investigadora, la que se formulará preguntas distintas a un investigador masculino. El segundo elemento, es que la investigadora rescate la experiencia de las mujeres con las cuales está trabajando, esta comunicación implica que se quiere dar respuesta a un interés real, a interrogantes que parten desde ellas mismas.

En el caso de mi investigación, esto significó hacer preguntas, establecer una comunicación y analizar los intereses y la problemática de las mujeres indígenas. De esta comunicación quise rescatar la palabra "sentir" como categoría de análisis femenina, la cual nos puede mostrar la subjetividad de las mujeres indígenas.

Pregunté partiendo de las inquietudes de las mujeres indígenas, no establecí una estratificación jerárquica de las preguntas en base a un orden preestablecido. Lo anterior me permitió hacer visible a las mujeres invisibles y dar voz a sus puntos de vista. Respecto a lo anterior quiero citar una afirmación de Harding:

"Las preguntas que un grupo oprimido desea que se respondan rara vez constituyen demandas de lo que se conoce como verdad pura. Más bien son interrogantes

acerca de las posibilidades para modificar sus condiciones; son también preguntas acerca de cómo es moldeada su situación por fuerzas que la rebasan, acerca de la forma de superar, vencer o neutralizar esas fuerzas que conspiran contra su emancipación" (Harding, 1998; p. 23).

En consecuencia, lo más importante en esta investigación fue descubrir cómo el accionar político de las mujeres tiene un planteamiento subversivo, y a su vez, contra qué se enfrenta para poder superar esa barrera.

2. "Estar a favor de las mujeres": este es el otro principio que caracterizaría a este aparato teórico feminista; buscar respuestas que ayuden a clarificar el cómo cambiar las relaciones de poder discriminatorias (Op. cit, 1998; p. 23). Esto está relacionado ampliamente con lo que dice Marcela Lagarde acerca de la responsabilidad de la ciencia, es decir, si investigamos una situación social, no podemos definir nuestro resultados como neutros (Lagarde, 1997^b; p. 96), éstos deben servir para cambiar una situación de discriminación y de desigualdad de poder.

3. "Descubrir un nuevo objeto de investigación": esto implica "(...) situar a la investigadora en el mismo plano crítico que el objeto explícito de estudio" (Harding, 1998; p. 24); es decir eliminar las barreras del que investiga como autoridad y el investigado como objeto manipulable y sin respuesta. En otras palabras, la investigación debe ser en sí "(...) una relación entre sujeto y sujeto" (Zapata y Vázquez, 2000; p. 131), liberando de este modo el sesgo objetivista que poseen siempre las investigaciones, y dando oportunidad de tener más elementos de interpretación. El postulado anterior se puede ampliar con una frase de Frigga Haug:

"Quien investiga y lo que es objeto de la investigación son la misma persona, por lo tanto, la separación entre objeto y sujeto se suprime" (Haug, 1997; p. 113).

Esto nos brinda la posibilidad de llegar a un diálogo crítico en la investigación, donde la investigadora critique a su objeto de estudio pero también se autocritique, dando posibilidad a un cambio social bilateral y enriquecedor. De esto podemos deducir que la investigación es una experiencia existencial, que puede ser vivida desde la subjetividad de cada uno.

Lo esencial de estas herramientas metodológicas feministas para abordar la realidad, es que nos permiten partir desde la vida de las mujeres y su experiencia cotidiana "(...) para identificar en qué condiciones, dentro de las relaciones naturales y/o sociales, se necesita investigación y qué es lo que puede ser útil – para las mujeres- que se interrogue de esas situaciones" (Harding, 1998; p 33.).

Para ahondar más sobre la unión que antes señalé entre feminismo y género, voy a hablar de la generación de conocimiento, cómo y por qué generamos conocimiento desde el feminismo.

En esta temática, la correlación entre género y epistemología es muy importante, sobre todo porque la generación de conocimiento ha sido históricamente desde lo masculino, dejando fuera la perspectiva femenina del conocimiento.

"(...) la crítica femenina al conocimiento ha puntualizado el carácter situado del mismo, la parcialidad de todas las afirmaciones y la íntima relación entre saber y poder" (Bonder, 1999; p. 30).

La polémica relación entre género y epistemología, está dando frutos nuevos que vitalizan a las ciencias sociales. A manera ya no tan solo reivindicativa, sino que además creadora, la perspectiva de género está permitiendo visualizar los elementos que componen la discriminación de las mujeres. El concepto de género posee muchas acepciones; se dice por un lado que es:

"(...) el conjunto de cualidades económicas, sociales, psicológicas, políticas y culturales atribuidas a los sexos. Cada sociedad confiere valor a las diferencias sexuales que reconoce y ha clasificado a los individuos generalmente en dos géneros" (Lagarde, 1997^a; p. 94).

Esta categoría nos permite descubrir que las diferencias biológicas y sexuales, se han transformado en una justificación de la diferenciación social, a lo cual se le da un valor tanto positivo como negativo según sea el sexo al que se pertenezca. De esta manera la categoría "género" se plantea como una necesaria "(...) síntesis conceptual de una posición feminista en las ciencias sociales" (Lamas citada en Lagarde, 1997^a ; p. 94).

El género sustenta además una metodología particular, que es el "hacer ciencia" desde lo político y no desde la epistemología pura y neutra. Este reconocimiento del carácter político del conocimiento, cambia las concepciones positivistas de la ciencia misma:

"(...) es esencial especificar quién habla, en qué condiciones sociales, económicas y políticas se está formulando un discurso en la investigación, para quién y cómo este conocimiento circula y puede ser usado en el marco de las relaciones asimétricas del poder" (Bonder, 1999; p. 31).

Tomando el punto de vista anterior, el conocimiento que estamos creando está ubicado en un lado específico –el femenino-, el cual al ser abiertamente reconocido como contrapuesto y de respuesta al androcentrismo, parte de ser un conocimiento subalterno, generado por un sector subalterno: las mujeres.

Es discutible entonces, qué tan feminocéntrico puede ser el efectuar este tipo de análisis frente a una realidad que ha sido mirada históricamente de una manera androcéntrica, como el caso de la antropología y otras ciencias androcéntricas que por años nos ha guiado en nuestras búsqueda en las ciencias sociales.

Esta perspectiva es más bien, un punto de vista diferente de la realidad, que en su diversidad establece otros parámetros de análisis, como pudiera ser también un conocimiento creado por las culturas ancestrales, o las culturas indígenas también desde su subalternidad.

Es menester entonces utilizar –en este caso- este rompecabezas teórico-metodológico con un amplio compromiso entre el investigador y el investigado, donde el estudio se haga en pro de un cambio radical de la situación que se esté analizando en esos momentos y en ese contexto, el cual estará determinado principalmente por los sujetos que viven la situación de opresión.

Afirmo entonces, que la generación de conocimiento debe estar comprometida con los cambios sociales y en contra del orden patriarcal y capitalista de nuestra sociedad, utilizando metodologías que cuestionen lo más posible los postulados o cárceles positivistas, que monopolizaron durante tanto tiempo el conocimiento a crear por más de la mitad de la humanidad.

Si este conocimiento es comprometido, debe en todo sentido contextualizarse y no ver la situación de discriminación de manera aislada, como el caso de las mujeres indígenas, ya que los pueblos indígenas en general también están marginados y discriminados. Esta situación ha generado a través de la historia, una situación social de características muy especiales de resistencia cultural y política.

Lo anterior no implica justificar en lo más mínimo esta doble dominación, sino que busca generar esos espacios de crítica al interior de las sociedades indígenas, que contribuyan en todo sentido a su democratización interna.

De las técnicas utilizadas para esta investigación

Las técnicas que utilicé en mi investigación fueron: observación participante, entrevistas en profundidad, entrevistas abiertas, talleres, notas de campo y revisión de material bibliográfico.

El trabajo etnográfico de observación participante lo realicé desde Enero del 2001, durante mi estadía en Ocosingo, en las comunidades aledañas a esta ciudad, y en las Cañadas de la Selva Lacandona. Esto me permitió muchas veces acceder a los espacios íntimos de la casa hogar donde vivían estas mujeres, pudiendo observar la dinámica de su vida cotidiana. Por otro lado también tuve acceso a espacios comunitarios, en reuniones, asambleas, fiestas, ceremonias, y días comunes, lo que me permitió observar la conformación o el mapa de las relaciones sociales existentes.

Además tuve la oportunidad de estar en trabajos colectivos con las comunidades y con grupos de mujeres, lo cual me permitió visualizar la dinámica

de las relaciones entre ellas, junto con esto compartí también espacios colectivos de reuniones municipales de la organización zapatista.

De la observación de estas reuniones y del trabajo de campo, extraje un amplio grupo de notas de campo, las cuales fueron formuladas en la reflexión posterior a la observación.

Respecto a las entrevistas en profundidad, estas las realicé con algunas mujeres líderes zapatistas, pudiendo extraer elementos de constitución de su accionar político dentro de la organización, y aspectos relevantes de sus vidas personales. También realicé conversaciones formales e informales con hombres y mujeres de la organización zapatista y de otras organizaciones independientes nombradas anteriormente, lo cual me permitió obtener una interesante perspectiva sobre diferentes puntos de vista.

Para las entrevistas, tomé en cuenta tanto hechos de la vida de las mujeres, como hechos importantes para las organizaciones. Estas fueron en su mayoría de carácter abierto en torno a uno o varios ejes temáticos como la política, la cultura y la lucha desde el ser mujer en la familia, la comunidad y la organización. Esto implicó "(...) efectuar la entrevista con los temas que hay que hablar, y también con muchas maneras de preguntar". (Hamersley y Atkinson, 1994; p. 7).

También formulé y realicé talleres de recuperación de la memoria histórica oral de algunas comunidades zapatistas, conocimiento que servía posteriormente para la realización de murales colectivos, donde la historia quedaba escrita en las paredes de la comunidad.

La más importante de las técnicas utilizadas en esta investigación fue la **“construcción colectiva del conocimiento”**. Esta construcción colectiva la realicé mediante diversos talleres, donde reflexionamos en conjunto con las mujeres y algunos hombres de diversas organizaciones, acerca de la problemática de las mujeres.

Esta construcción colectiva del conocimiento, partió de un diálogo entre los mundos de vida de cada una de las mujeres asistentes a los talleres de derechos humanos, las cuales poseían una experiencia y un modo de ver la realidad diferente. Esto permitió enriquecer cada vez más la conceptualización de la realidad cotidiana.

Algunas mujeres no se sentían discriminadas en su familia ni por sus maridos, pero señalaban que estaban concientes de que ese problema existía porque veían a sus demás compañeras. Esto permitió un punto de vista divergente para la investigación; y en la difícil construcción de una problemática común, se fue analizando los sentires de cada una de las participantes hacia su familia, organización y comunidad.

A pesar de esta divergencia, las mujeres manifestaron una clara disconformidad para con su capacidad política de acción a nivel comunitario y organizativo, lo que permitió ir dibujando un panorama de la autopercepción que ellas tienen de sí mismas y de las demás.

Quiero destacar este proceso colectivo de conocimiento, como un eje primordial en mi investigación; ya que el compartir los problemas entre todas resultó muy exitoso para el conocimiento de la problemática de las mujeres a nivel local, tanto para ellas mismas como para esta investigación, generando muchas

veces un sentimiento de fuerza y lucha que las unió y las hizo actuar políticamente.

“En verdad hay muchos problemas de las mujeres, pero así como yo siempre salgo a encuentros de mujeres porque vivo sola, se murió mi esposo, siento que puedo hablar porque he salido y participado, ahorita estoy en este curso y es disfrutar y conocer más nuestros derechos” (C. mujer del zapatista de 45 años, participante en el 1º Taller de Derechos de la Mujer. Ocosingo, junio 2001).

Este trabajo lo realizamos en conjunto con C. -un indígena tzeltal consciente del problema de desigualdad genérica existente en la zona- con el cual hicimos un equipo de trabajo en el diseño y promoción de estos talleres. La metodología de trabajo era partir del conocimiento que poseían las mujeres de su propia realidad, y a partir de eso, continuar con otros temas que estuvieran concatenados con un caminar hacia una crítica del diario vivir.

Entre los diversos temas que se trataron en estos talleres, uno de los más polémicos y difíciles fue la autonomía de mujer, y cómo ésta se relaciona con la autonomía de los pueblos indígenas, generando interrogantes muy interesantes.

Es importante señalar que el conocimiento generado fue aprovechado por todas y todos los que estuvimos en los talleres, y muchas veces se hizo una interpretación más allá de las simples palabras con los sentimientos otorgados a esas palabras. Por eso hablo de “sentires” como una categoría de investigación a tomar en cuenta, ya que estos sentires reflejan mucho de la experiencia vivida por las mujeres, y reflejan abiertamente cómo se han sentido en sus procesos.

“Yo antes no creía que tenía derecho, sufría mucho porque no lo merecía, tú no tienes valor me decía mi *mamala* (marido) y me tapaba mi derecho, hasta miedo da, porque no tenemos el conocimiento, cuando empecé a escuchar los consejos y los talleres ahí empecé a ayudarme un poco como para no tener miedo” (J., mujer de 30 años perteneciente a ARIC I.D., 1º Taller de Derechos de la Mujer. Ocosingo. Junio 2001).

Como en esta frase, muchas veces en los talleres se expresaron sentimientos de valor y compañía desde las mujeres, a partir de un reconocerse como poseedoras de derechos, constituyéndose esta situación como una declaración de verdad que ampara pensamientos y acciones posteriores a ellos.

De este modo, al hablar de sentirse me refiero a esa gran gama de expresiones que utilizan las mujeres para definir su actuar en diversos momentos: el miedo, la vergüenza y muchos otros que reflejan una carga social sobre cada una. Los cuales permiten a su vez, analizar el desenvolvimiento de los cambios en las mujeres, y sobre todo, el efecto llevado a cabo en ellas por la cultura y la formación en una sociedad patriarcal.

El conocimiento colectivo generado en estos talleres no sólo sirvió para hacer un diagnóstico de la problemática de la mujer, sino para que ellas mismas fueran construyendo las vías de participación y de cambio. Esto fue lo esencial de esta intervención transformada luego en investigación.

“Para eso vengo en este taller, para conocer mis derechos para buscar la forma de cómo vivir para que mis hijos sepan defenderse, no saben pero voy a luchar, a las mujeres viudas nunca nos apoyan” (R. Mujer del EZLN. Ocosingo, 1º Taller de Derechos de la Mujer, Junio 2001).

Este proceso se materializó en la investigación con el objetivo de establecer cambios en la realidad, por eso es una investigación participativa, ya que pretendió contribuir con un granito de arena a la reflexión sobre la problemática de las mujeres indígenas en la sociedad actual.

“Para mí como que me estoy dando cuenta de lo que está pasando y lo que se acaba de decir. Como que tuve una oportunidad de participar, todo esto fue bueno, yo creo que es mejor que haya libertad, ya que en otro tiempo nadie nos dijo que podíamos participar” (N. Mujer de 38 años, perteneciente a ARIC ID. Agua Azul, 1º Taller de Derechos de la Mujer, Julio 2001).

Quiero señalar, que los procesos de reflexión que tuve a lo largo de esta investigación, me ayudaron a descubrir y a replantear muchas respuestas en el horizonte investigativo, y que gracias a éstos, fue que mis hipótesis pudieron ir abriéndose en su pertinencia a la investigación.

Esta reflexión, es el punto de partida de los cuestionamientos, y es el momento de “la caída de los veintes”, es decir, cuando comenzamos a tocar la textura etnográfica. Este es el aspecto que más resalta de esta investigación, en la cual se reflexionó en conjunto y también individualmente acerca de una problemática común en torno a las mujeres indígenas.

Con todo lo anterior creo haber dibujado al lector el camino metodológico trazado en esta tesis, los pasos seguidos y los “cómo” se hicieron.

Estructura de la tesis

Tratando de ser consecuente en la construcción de la investigación, y con el fin de dilucidar los elementos que conforman las acciones políticas de las mujeres indígenas, primero abordé las situaciones que viven estas mujeres –tanto culturales como sociales- frente a las cuales deben enfrentarse a diario sus acciones políticas. Esto quiere decir, que definí algunos elementos macrosociales que contextualizan su realidad.

Con el fin de abordar el recorte de la realidad que escogí, en el Capítulo II está contenido la ubicación geográfica, la historia de las organizaciones en la zona y la situación política especial que las enmarca. Al final de este capítulo mostré los aspectos más relevantes de su desarrollo en la organización zapatista.

Luego, en el capítulo III abordé las instituciones y los mecanismos de control comunitario, haciendo énfasis en el poder, la cultura y la hegemonía como ejes centrales en el análisis. Este análisis se centró además en las prácticas cotidianas y su significancia en la situación de discriminación de las mujeres

Posteriormente, analicé las respuestas de las mujeres frente a estas situaciones de discriminación. De esta manera, en el capítulo IV, discutí las categorías de acción política como raza, clase y género, las cuales conforman un todo en las mujeres indígenas, además desarrollé las acciones políticas donde destacan los derechos como bastión político de lucha, y el trabajo colectivo como forma de resistencia. En este capítulo traté el tema de lo político como algo esencial e intrínseco en las relaciones sociales y sus posibilidades de cambio.

Desarrollo además el concepto de autonomía de mujer, y su importancia en la construcción de la libertad genérica.

Terminé en el capítulo V con las conclusiones de esta investigación, donde aparecen las voces de las mujeres involucradas como centrales en el análisis de los cambios que están siendo llevados a cabo por ellas mismas, y sobre todo, destacando que los derechos humanos y la dignidad de la mujer están siendo adoptados cada vez más, como un bastión político de resistencia y desarrollo de estas mujeres indígenas.

3. La lucha de las mujeres indígenas en Chiapas

Este capítulo tiene por objetivo contextualizar la problemática de las mujeres indígenas tzeltales que fueron parte de esta investigación. Al referirnos a esta problemática, es necesario señalar que está constituida por una serie de procesos históricos, políticos, culturales y también religiosos, que constituyen, hoy en día, una realidad para las mujeres indígenas.

Para poder llevar a cabo esta tarea, quisiera señalar algunas pistas metodológicas sobre las cuales caminaré en la construcción del contexto de la investigación:

“El contexto no es algo empíricamente accesible, o sea, algo asegurado de antemano. El contexto de una práctica o de un texto es el resultado de un conjunto tan complejo de relaciones, articulaciones y rearticulaciones con otras prácticas y textos que se convierte casi siempre en un espacio sumergido en contradicciones conflictos y luchas. Como investigadores solamente llegamos al contexto al término de nuestro análisis”. (Grossberg; 1997, citado por De Lima Da Costa, 1999; p. 71).

Coincido con Grossberg en que es sólo al final de la investigación cuando ya se tienen los elementos necesarios para armar el rompecabezas de la realidad, pudiendo con este conocimiento final analizar los elementos importantes desde los mismos sujetos de estudio.

En este sentido, la conformación del escenario que quiero realizar, está dada por múltiples elementos de la realidad de las mujeres: su historia, su cultura y los aspectos económicos y organizativos que se reflejan en las situaciones cotidianas vividas por ellas.

Me he propuesto entonces para este capítulo, definir los principales elementos que influyen en la problemática vivida por estas mujeres indígenas, y en cómo ellas ven su realidad.

De los elementos que considero necesarios de destacar, está por un lado, toda la conformación espacial y territorial que se ha venido dando a través de los años en Chiapas, principalmente de los espacios que ocupan hoy en día estas mujeres indígenas tzeltales en sus comunidades y organizaciones a las cuales pertenecen. Esos espacios enmarcados en un contexto estatal especial como es Chiapas, implican toda una historia de construcciones y reconstrucciones culturales y territoriales.

De esta manera, los espacios en que se desenvuelven las mujeres, sus familias, comunidades y organizaciones han sufrido mutaciones y recreaciones que las han involucrado en su identidad como mujeres indígenas. Para entender estas recreaciones identitarias y de lucha, ubicaré geográficamente el lugar de investigación.

3.1. Desde la última frontera⁴

Cuando llegué por primera vez en Enero del año 2001 al Municipio de Ocosingo, me impresionó ver desde lo alto de la carretera la gran extensión que ocupa este municipio. Pude observar desde lejos la entrada de las cañadas hacia la Selva Lacandona, imaginándome los recónditos lugares que con todo su verdor y sus aromas habían albergado tantas luchas indígenas, milenarias y actuales.

⁴ El Estado de Chiapas es llamado por muchos como "la última frontera", por ser el límite más al sur de México.

Luego entendí por qué se dice que Ocosingo es el municipio más grande del Estado de Chiapas. Hacia el sureste limita con Altamirano y Las Margaritas, hacia el norte limita con Palenque, y en su mayoría abarca a toda la Selva Lacandona, y otras comunidades hasta llegar a la frontera con Guatemala.

La ciudad de "los queseros"⁵ como se le llama a Ocosingo, está ubicada en la parte noroccidental del Estado de Chiapas, el cual a su vez se ubica en el extremo sur-oriental de México, en la frontera con Guatemala.

La geografía física de Chiapas es muy diversa en su constitución, en algunos lugares existen grandes planicies utilizadas como pastizales para ganado, como sería el caso de Ocosingo y sus alrededores. En otros lugares como las cañadas de la Selva Lacandona, existen enormes franjas de serranías, que hacen difícil el acceso a poblaciones serranas o comunidades enclavadas en grandes cañadas selváticas.

A esta situación de aislamiento geográfico, se suma la existencia de numerosos ríos en la región y en general en todo el Estado, de los que sobresalen el Grijalva y el Usumacinta. Estos ríos constituyen las dos cuencas hidrológicas más importantes del país, con grandes presas hidroeléctricas que aportan el 55% de la energía eléctrica a nivel nacional. (Enlace C. y C., 1998) Muchas veces estos ríos crecen en la época de lluvia dejando aisladas a algunas comunidades durante semanas.

⁵ Se le llama de esta manera por la gran producción de quesos y lácteos que se realiza en la zona, sobre todo por grandes y medianos ganaderos. Esta producción es a nivel capitalista empresarial, y es de gran envergadura. Un buen ejemplo de esto es el hecho de que el año 1994 los indígenas hayan expropiado grandes extensiones a ganaderos productores de leche y carne, pudiendo los ganaderos recuperar posteriormente en la mayoría de los casos, casi todo su ganado, o siendo indemnizados por el gobierno.

Chiapas es además un estado rico en recursos naturales, con una amplia variedad de climas y ambientes, por esto se han decretado nueve zonas de reserva ecológica, entre las que destacan la Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules (RIBMA) y la Reserva del Ocote en la zona de Los Chimalapas. La RIBMA en la Selva Lacandona está considerada como la segunda región con mayor biodiversidad en el planeta. (Enlace C. y C., 1998)

Debido a esta gran riqueza, existen en Chiapas numerosos intereses, tanto del gobierno federal, como de capitales transnacionales⁶ por ocupar estos territorios. Esta constante tensión se manifestó más claramente para el mundo en el levantamiento armado del 1º de enero del año 1994, época desde la cual en Chiapas se han generado procesos de remunicipalización, específicamente en las zonas ocupadas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, lo cual ha cambiado de muchas maneras la fisonomía de este Estado, junto con la conducta política y social de sus habitantes.

De esta forma, dentro del Municipio de Ocosingo –como en casi todos los municipios administrativos de Chiapas- existe una regionalización alternativa: la efectuada por los zapatistas. Esta nueva regionalización o remunicipalización, fue llevada a cabo por la organización zapatista en base a los movimientos y las tomas de tierra que se efectuaron a partir del año 1994.

Es necesario aclarar que esta remunicipalización ha abarcado gran parte del territorio del Estado de Chiapas, y que no ha sido reconocida aún por las autoridades estatales ni federales de México. Estos municipios muchas veces

⁶ Como ejemplo está el llamado Corredor Biológico Mesoamericano, que es uno de los 16 proyectos que integran el Plan Puebla-Panamá, financiado por recursos del Banco Mundial. Fte: Enlace C.C. A.C.

responden a las dinámicas propias de funcionamiento del EZLN, representando una facilidad para la administración de recursos tanto naturales como humanos. De esta manera hay municipios que son de un grupo étnico y hay otros que son de dos o más grupos étnicos.

Los Municipios Autónomos fueron declarados públicamente en el año 1998, provocando una ola de violencia por parte del gobernador en turno, Albores Guillén; quien para detener este proceso encarceló y mató a muchos indígenas, además de intentar desarticular casi todas las cabeceras de los nuevos municipios autónomos. Esta respuesta estatal involucró además, una masiva militarización de la zona; la represión constante hacia los indígenas, asesinatos y encarcelamientos de gente inocente⁷, todo como parte de la estrategia de "guerra de baja intensidad" que se implementó para desarticular a los movimientos sociales presentes en este Estado.

Actualmente en Ocosingo, existen aproximadamente 7 municipios autónomos zapatistas. En esta investigación, en específico, me interesé por estudiar el Municipio Autónomo Primero de Enero.

Este Municipio Autónomo posee alrededor de 57 comunidades, de las cuales la mayoría son habitantes tzeltales, y otras pocas están constituidas por tzotziles provenientes de los Altos de Chiapas: Huixtán, Oxchuc y Cancuc principalmente. El territorio que abarca este municipio autónomo, se encuentra en la zona noroccidental del Municipio de Ocosingo, casi en los alrededores de la ciudad.

⁷ Como el caso de 5 compañeros del Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada A.C., y Sergio Valdés, de la UAM -X, los cuales fueron encarcelados por dos años y fracción en Cerro Hueco, sólo por participar en la fiesta de inauguración de la cabecera municipal del Municipio Autónomo Flores Magón.

Antes, la mayor parte de la población indígena de este municipio autónomo, trabajaban en las haciendas ganaderas cuyos terrenos eran trabajados por sus habitantes como peones acasillados, bajo el sometimiento de un patrón ganadero.

Por estas razones, algunas características de las comunidades de este Municipio Autónomo son diferentes a las características de las comunidades estudiadas en la Selva Lacandona. Esta fue la razón principal de visitar, para esta investigación, otras comunidades que se encuentran en las cañadas de San Quintín y de Taniperlas, al interior de la Selva Lacandona, ampliando con esto la mirada hacia la situación de las mujeres indígenas de la región.

Sin embargo existe, a pesar de las diferencias entre las comunidades, algo común a todos los lugares visitados en esta investigación: el hecho de que Ocosingo, junto con Altamirano, las Margaritas y algunos lugares de la Selva Lacandona, fueron las zonas más afectadas el 1º de Enero del año 1994. En específico, Ocosingo estuvo sitiada durante una semana aproximadamente, y actualmente guarda en sus entrañas a muchos zapatistas y civiles muertos en la guerra. Por esto, entre otras razones ha sido definida desde los gobiernos como una "zona de conflicto":

"Ocosingo es una ciudad marcada por la guerra; sus pobladores no olvidan aún lo ocurrido el año 1994 cuando los indígenas zapatistas se levantaron en armas. Los rancheros que viven en esta ciudad llevan marcado en su mirada, el odio hacia los indígenas y cualquier persona que venga a apoyarlos" (Notas de campo, Ocosingo, Chiapas. Febrero 2001).

La definición de Ocosingo como zona de conflicto, radica entonces en muchos elementos:

“La mayor parte de la población del Estado de Chiapas vive en la pobreza extrema: de los 111 municipios que integran la entidad, 37 están considerados como de muy alta marginación, dentro de ellos Ocosingo. Quienes más padecen la marginación son los campesinos indígenas, que no acceden a la mayoría de los servicios públicos de primera necesidad. El 80% de la población ocupada en Chiapas sólo cuenta con ingresos menores a dos salarios mínimos” (Enlace C. y C., 1998; p. 16).

Estas condiciones de marginalidad, sumadas a otros factores, conformaron el nacimiento de numerosas organizaciones indígenas que buscan mejorar sus condiciones de vida.

El levantamiento armado también ha desembocado que en Ocosingo, desde el año 1994 se produjera un caos con toda la migración de indígenas desplazados que se fueron a vivir a esta ciudad. Generando con esto, barrios marginales a su alrededor, con altos niveles de violencia y alcoholismo entre la población.

“Ocosingo es un caldo de cultivo para rateros, sardos y rancheros. Hemos sido muy golpeados, los alrededores de la ciudad están llenos de barrios marginales donde viven los desplazados de la guerra, sobre todo los priistas o los que no eran ni de uno ni de otro bando que fueron expulsados o huyeron por miedo, por eso hay mucho ratero y muchos asesinatos, hay narcos que comercian con los militares. Está difícil vivir aquí” (Josefino, habitante de la Ciudad de Ocosingo. Entrevista personal, Ocosingo, Chiapas. Junio 2001).

El nivel de marginación social y las condiciones de vida en general de los indígenas que habitan Ocosingo y sus alrededores son dramáticos. Esto se suma o se agrava por la presencia de los militares, que han deteriorado la calidad de vida de todos los indígenas y de algunos caxlanes pertenecientes a ONG's de la región.

Sumado a estos antecedentes, se conocen datos que señalan que La Selva Lacandona junto con Los Altos de Chiapas, constituyen una de las cuatro regiones del país consideradas por la FAO y la Secretaría de Desarrollo Social, como de mayor marginación y conflictividad social. (Enlace C. y C., 1998)

Vemos de esta manera, que los indígenas que viven en Ocosingo, la mayoría no poseen terrenos y habitan en "mediaguas", pudiéndose constatar la abismal diferencia entre las condiciones de vida de la gente rica como los ganaderos, y las condiciones de vida de los indígenas y mestizos pobres.

Por otro lado los indígenas en las comunidades viven también en "mediaguas" pero su condición es un poco diferente a la de la ciudad; poseen algo de tierra cultivando su milpa, siembran frijoles, mangos, chiles, elotes, café y calabacitas.

En la mayoría de las comunidades de esta región no hay luz, a pesar de estar tan cerca de Ocosingo. Sólo existe luz donde hay puestos militares que la han conectado para sus instalaciones. Peor aún, el agua potable no existe en muchas comunidades zapatistas, esta situación se debe a varias razones: a que antes de la resistencia, el gobierno desde el año 1994 detuvo las obras, y después de la resistencia los zapatistas ya no aceptaron nada del gobierno.

En esta situación, es posible ver a muchas mujeres en las comunidades acarreando agua en bidones de 20 litros, con dos o tres niños colgados a la espalda, caminando a veces 7 u 8 kilómetros al lugar más cercano para traer agua de un pozo.

Cuando hablo de condiciones de vida difíciles me refiero a lo anterior, y concretamente a que la gente que opta por quedarse en la comunidad y no migrar, en especial los zapatistas, deben enfrentarse con la construcción diaria de la sobrevivencia. Esta sobrevivencia está marcada por la "resistencia", lo que quiere decir que las comunidades zapatistas no reciben dinero del gobierno, con lo que la situación es doblemente complicada, porque la construcción de la autonomía pasa muchas veces por cambiar hábitos que se tenían del paternalismo anterior.

Existe, además, en esta construcción de la autonomía indígena en Chiapas, un gran apoyo por parte de algunas ONG's, especialmente en aspectos productivos, de comercialización y de Derechos Humanos. Por lo que muchas veces el apoyo de las ONG's viene a suplir la ausencia del gobierno.

Este apoyo -que por cierto es muy necesario- debe encaminarse a que los indígenas sean autónomos de estas ONG's y ya no las necesiten en un futuro no muy lejano, lo que a mi punto de vista está también en cuestionamiento, ya que las condiciones de vida son muy precarias y es difícil a mediano plazo, lograr una independencia total de fondos externos.

Militarización

Este es un elemento muy importante en la problemática de las mujeres, como lo mencioné anteriormente, desde antes del año 1994 Chiapas ha sido invadido por un gran número de contingentes militares, los cuales han establecido cerca de 270 instalaciones en todo el Estado. Desde estas instalaciones se despliegan efectivos militares que cometen día a día violaciones a los derechos humanos de los indígenas de la zona.

Por esta razón, Chiapas es un permanente escenario de violencia, donde los años de mayor represión fueron 1997 y 1998, continuando hasta la actualidad con la estrategia de la guerra de "baja intensidad". Sólo en ese tiempo se cometieron cincuenta y siete casos de ejecuciones, donde las mujeres fueron las principales víctimas. (C.D.H. F. B. De las Casas, 1998)

La "guerra de baja intensidad" ha sido definida como una estrategia que persigue mermar la capacidad de resistencia de los indígenas, precisamente no a través de un enfrentamiento directo y evidente, sino en un constante hostigamiento y persecución, hasta producir el cese de las filas enemigas. (Bermúdez; 1989).

Esta situación ha afectado la vida diaria de los indígenas teniendo que compartir sus espacios con los "sardos" o militares. Lo que ha provocado que muchas mujeres sufran violaciones y vejaciones, las cuales al inicio del conflicto fueron mayores, pero que aún siguen sucediendo. Se pueden oír relatos de mujeres de esta zona sobre cómo vivieron en carne propia la militarización gubernamental:

"Cuando entraron los ejércitos en nuestra comunidad tardaron 2 a 3 horas pero en otras comunidades, tardaron muchas horas y días y hasta violaron a las mujeres aunque tuvieran hijos y fueran casadas. Ahora cuando vendemos en estos lugares donde hay militares, si nosotros les pedimos un precio como mujeres les tenemos que obedecer al precio que ellos quieran damos ". (L. Mujer de 24 años, perteneciente a ARIC ID, Comunidad Champa San Agustín, 1º Taller de Derechos de la Mujer en Betania, Julio, 2001)

“Pensamos que los de afuera, sobretodo los militares vienen a hacernos daño, por eso no queremos andar solas porque nos puede pasar algo, en nuestra comunidad todos nos conocemos, pero en San Quintín cuando las mujeres salen a vender las maltratan y las violan. No hay mujeres indígenas de nuestras organizaciones que se emparejen con militares, ellos sólo las violan y luego abandonan el lugar”. (C. Mujer de 32 años, perteneciente a ARIC ID, Comunidad Champa San Agustín, 1º Taller de Derechos de la Mujer en Betania, Julio, 2001)

Existe un caso muy dramático –entre otros tantos- como es el de la comunidad de San Quintín ubicada en la cañada del mismo nombre en la Selva Lacandona, esta comunidad es en su mayoría de adscripción priista. En el año 1995 los indígenas y caxlanes de esta comunidad, pidieron al ejército mexicano que instalara un retén en la misma comunidad, cuya consecuencia es ahora la ciudad militar más grande de la selva.

En este lugar existe un alto nivel de prostitución, tanto foránea como del mismo lugar, las mujeres indígenas priistas han tenido muchos hijos de militares, generando un malestar entre los mismos hombres indígenas del lugar:

“Ahora los de San Quintín que tanto querían a los ejércitos están arrepentidos, les han quitado a sus mujeres, se han violado a muchas, y tienen el control de todos los lugares de San Quintín” (J. Hombre de 21 años, perteneciente a ARIC ID, Betania. Entrevista personal, Octubre 2001)

Dice la gente del lugar que los priistas pidieron al ejército que viniera a la comunidad para hacer negocios, venderles comida y víveres, entre otras cosas, pero que ahora están sufriendo las consecuencias.

Cabe señalar entonces, que la militarización ha contribuido a desmejorar la calidad de vida de muchas personas que cohabitan con el ejército, en especial de las mujeres indígenas; por la violencia, tanto sexual como física y psicológica sufrida por ellas.

De esta manera se van perfilando las características del lugar de investigación: una zona de guerra, donde la violencia y las violaciones a los derechos humanos sobre todo de indígenas y de algunos caxlanes se viven a diario. Agravado esto por la presencia de militares, paramilitares y grupos de poder que controlan el comercio y la vida económica de Ocosingo y sus entrañas. Que condicionan además la forma de vida y de sentir de las mujeres tzeltales en este lugar.

3.2. La Selva Lacandona y sus historias

Me parece muy importante mencionar como segundo elemento del contexto, el marco histórico en el cual transitan las mujeres indígenas de esta zona, sobre todo para entender cómo nace la lucha zapatista y la lucha en general de las mujeres indígenas.

Entre los elementos históricos que más han incidido en la lucha de las mujeres indígenas de Chiapas, se encuentran los religiosos y organizativos. Por esta razón este apartado se dividirá en tres partes; la primera es una revisión de la historia general y más relevante del Estado de Chiapas, en segundo lugar, revisaré la historia de la Iglesia y la Palabra de Dios en la organización del EZLN y en la vida cotidiana de las mujeres tzeltales y, en último lugar, realizaré una reseña de la historia de las mujeres dentro del EZLN.

Desde los orígenes

Actualmente el Estado de Chiapas posee una gran diversidad cultural, en él viven 10 grupos étnicos de la familia maya, los que constituyen un 27% del total de la población estatal. Dentro de estos grupos, los tzeltales son el grupo más numeroso de la zona abarcada por esta investigación y, en general, del Estado de Chiapas. Representan un 33.6 % de la población total de hablantes indígenas (CODIMUJ, 1999; p. 11).

Indagando acerca de algunos datos sobre el origen de los mayas modernos, y en especial de los tzeltales, encontramos que los definen como "(...) una tradición cultural que empezó hace miles de años con los cazadores-recolectores, que se establecieron en la península de Yucatán y en las tierras adyacentes (...) así los Mayas se convirtieron en cultivadores hace unos 3000 años. Para el año 1000 a.c. habían aprendido la agricultura y empezaron a establecerse en poblados" (Maurer, 2000; p. 15). Otra teoría señala que "(...) se establecieron en Huehuetenango, Guatemala, hace unos 5000 años, y que de allí fueron migrando las diversas ramas a las diferentes regiones de Mesoamérica". (Op. cit., 2000; p. 16) Se dice además que el idioma de los tzeltales es de origen maya totonaco.

La historia de los tzeltales y sus rebeliones reflejan que fueron uno de los grupos étnicos más importantes de la época antigua. Desde el año 1545, Fray Bartolomé de las Casas adoptó la defensa de este grupo étnico frente a los encomenderos, contra los cuales realizaron numerosos levantamientos tratando de destruir el orden colonial. La mayor rebelión ocurrió en 1712, iniciada en Cancuc, y logró unificar a los tzeltales contra la dominación colonial. (CODIMUJ, 1999; p. 11)

“Esta historia es muy larga de contar, antes de los quinientos años nuestros antepasados estaban bien organizados “chupalik”, ellos se organizaban como querían. Tenían su propia autonomía nadie dominaba sobre nadie, tenían sus propias costumbres adoraban a sus propios dioses. Cuando llegaron los españoles, destruyeron los trabajos y las organizaciones que existían, así destruyeron la autonomía que tenían. Se llevaron los tesoros. Acá también fue así con los ricos que vinieron a conquistar la tierra, el rancho, ellos vinieron a imponer lo que quieren, los mayas entraron como esclavos a esta tierra. Campesinos y mayas tienen valor de hacer cosas”. (L. Hombre zapatista. Relato de la historia de la comunidad de Israel, Enero 2001).

Chiapas ha sido un estado en el cual se han librado innumerables luchas desde mucho antes del año 1994, donde a la par de estas luchas han ocurrido concesiones y transformaciones culturales. Así, los pueblos indígenas lejos de estar congelados en el tiempo resistiendo, se han ido conformando dentro, pero marginalmente del proyecto de nación mexicana, con todas las consecuencias que esto ha traído para ellos.

En este contexto de luchas constantes, existen autores que hablan del “Chiapas imaginario” (Viqueira, 1999; p. 23), donde creer que Chiapas nació el año 1994 es un error, ya que desde la época de la conquista en adelante, ha existido una fuerte lucha por el control político y territorial.

Este control político y territorial ha sido tratado de mantener, primero por los españoles y luego por los grandes caciques de Chiapas, los que han ejecutado la represión y la muerte de muchos indígenas durante años.

Como ejemplo de esto es el caso de la rebelión de 1712, que como muchas otras fueron acalladas mediante asesinatos y trabajos forzados. Después de esta

gran rebelión indígena, las comunidades fueron diezmadas por enfermedades y por los asesinatos cometidos por los ladinos. Hasta tal punto fue de brutal la represión que el proyecto indígena de liberación quedó diezmado, y por un largo tiempo no se levantaron en rebeldía. (Harvey, 2000; p. 62).

Posteriormente con el triunfo liberal en el siglo XIX, en Chiapas al igual que en todo México, se abrió el paso para la apropiación privada de las tierras que habían sido posesión de las comunidades indígenas. De esta manera el poder político se subdividió entre unos pocos caciques que acumularon tierra y riqueza a costa de las reformas liberales. (Op. Cit, 2000; p. 62)

Ya con la presencia del Porfiriato a fines del siglo XIX se comienza a asentar el modelo capitalista de exportaciones en todo México. Específicamente en Chiapas, el café, el tabaco y las maderas preciosas fueron los productos de principal exportación. De esta manera se fue conformando un sistema de esclavitud indígena, el cual se basó en el trabajo forzado de los peones acasillados, los baldíos, los mozos y los arrendatarios. Todos ellos de alguna manera tenían que retribuir a sus patrones un pago por la tierra donde se les dejaba vivir, la cual al final perdían de una u otra forma, ya que los rotaban en un sistema de trabajo de desbroce o apertura de terrenos. Muchos de ellos se convirtieron en aparceros para tener un lugar donde vivir, dependiendo de esta manera siempre de un cacique local. (Op. Cit., 2000; p. 71)

En esta esclavitud forzada vivían los indígenas cuando se comenzó a gestar la revolución de 1910, que en el Estado de Chiapas significó la lucha por el acceso y control de las tierras, la mano de obra y la producción indígenas. (Op. Cit., 2000; p. 72) Con este fin, los caciques locales y la oligarquía chiapaneca, manipuló a los distintos sectores indígenas, los cuales se aliaron a distintos bandos con el objetivo

de recuperar las tierras y el control de los medios de producción. Como ese objetivo no se logró, hubo un repliegue de los distintos sectores indígenas hasta los años 30, donde el gobierno de Lázaro Cárdenas dio mayor oportunidad a que sus demandas fueran escuchadas.

“Cuando Pancho Villa declaró la guerra al General Pineda⁸ que era del ejército contrarrevolucionario en Chiapas, vinieron los Villistas a ocupar todos los ranchos de los ricos de Ocosingo. Esto sucedió porque los campesinos debían recuperar lo que era suyo, y porque debían ser libres. Si algún rancho debía tierras a sus trabajadores tenía que pagarlas. Así comenzaron a ocupar la tierra los indígenas en esa revolución”. (A. Hombre zapatista relatando la historia municipal del M.A.P.E.⁹, Julio 2001)

Incluso existen relatos que hablan de la época posterior a la revolución, donde hubo numerosas negociaciones por parte de los grupos de poder en Chiapas para que los campesinos siguieran siendo sus esclavos:

“Después de la Revolución de Zapata, los rancharos enamoraron a los campesinos con regalos y espejos que les dieron. Y luego volvía otra vez la bronca, hasta que los rancharos echaron a muchos campesinos de sus tierras: ‘salte de aquí, esta tierra es mía’ les decían a nuestros abuelos. Así empezó la traición. Los rancharos empezaron a manipular a los campesinos. Pagándoles 25 centavos y con eso los conformaron a los campesinos de nuevo. Siguieron de esclavos, aunque hubo revolución no hubo libertad real,

⁸ Estos relatos comunitarios reflejan a veces la confusión de fuerzas y partidismos que existió en esa época, ya que Alberto Pineda fue un prominente terrateniente de Los Altos que en 1915 reorganizó la Brigada de Las Casas con trabajadores ladinos y san Cristobalenses y los condujo contra las tropas carrancistas en San Cristóbal, Chilón, Simojovel y Palenque. Se dice que los indígenas no apoyaban a Pineda ya que trataron la mayor parte del tiempo de sobrevivir a la guerra que se libraba por sus tierras, para ver finalmente quién controlaría su fuerza de trabajo (Fuente: Harvey, 2000; p. 73).

⁹ Municipio Autónomo Primero de Enero

no quedaron libres los campesinos". (N. Hombre zapatista relatando la Historia del M.A.P.E., Agosto 2001)

"Como no había libertad, entonces cuando decía el patrón que voy a San Cristóbal pues obligadamente el peón decía que sí, lo tenía que obedecer porque era el patrón, entonces decía el patrón me van a cargar mi mujer hasta San Cristóbal, y los abuelos tenían que cargar a la mujer del patrón y sus hijos también. Así pasó. No hubo cambio, sigue la opresión la esclavitud, sigue cargar mujeres"¹⁰. (N. Hombre zapatista relatando la Historia del M.A.P.E., Agosto 2001)

"Cuando el patrón les ordenaba a mis abuelos que cargaran todo, tenían que caminar 3 días hasta San Cristóbal. Cargando el puerco en la espalda, que el patrón había sacrificado, hasta San Cristóbal tenían que ir a venderlo para el rancharo. Si no hacían caso utilizaba un caporal, el que vigilaba el trabajo, y al que no obedecía lo chicoteaban y lo maltrataban. Cuando los hombres no trabajaban les decía el patrón: 'saca la ropa de tus mujeres para que nos cocines aquí'". (R. Hombre zapatista, relatando la Historia del M.A.P.E., Agosto 2001)

Quiero hacer un paréntesis para destacar algo muy importante en la visión de la historia que estoy desarrollando en estos momentos: la revolución y la posrevolución como muchas otras épocas que veremos más adelante, muestran una perspectiva atravesada por el género del que la está relatando. En el caso de la revolución, las mujeres tzeltales que relataron sus conocimientos sobre esta época, se enfocaron a cosas muy cotidianas y domésticas, ya que ese era y es su espacio de predominio:

¹⁰ Estos relatos están enmarcados en los años 50'

“Cuando llegaban los visitantes del dueño, sus parientes, nuestros abuelos tenían que darles de su comida, maíz y frijoles, era una obligación por estar en la tierra del patrón. Cuando las mujeres se enfermaban o iban a tener su parto el dueño del rancho las ayudaba, aunque él era bueno, pero igual los trabajadores estaban oprimidos”. (Doña R. Relatando la Historia de la comunidad zapatista de Israel, Enero 2001¹¹)

“Pero un día que pasaron los villistas por Petultón¹² hace 90 años, el dueño del rancho se fue a esconder a una cueva llamada Corralchén, que queda cerca de acá. Las muchachas solteras lo escondieron envuelto en papas, y la abuela cargó a la niña para que no la violaran, ya que Carranza era malo y violaba a las mujeres. El bueno era Villa que apoyaba a los campesinos, cuando el dueño del rancho Rodolfo se fue a esconder a Corralchén lo descubrieron y lo colgaron los villistas junto con sus hijos. Los campesinos tenían deudas pero Villa las desapareció. Dentro de los recuerdos está que la primera dueña del rancho fue Carmela, luego vino Rodolfo Ruiz”. (Doña R. Relatando la Historia de la comunidad zapatista de Israel, Enero 2001)

En estos relatos podemos encontrar además un interesante registro de la situación de las mujeres indígenas en esa época, los que se basan mucho en relatos de la vida cotidiana y el sufrimiento por la opresión de los patrones, vividas tanto por ellas como por los hombres. Respecto a esta situación de invisibilidad de la mujer en la historia, F. Mallon (1995) posee un interesante trabajo sobre la Sierra Norte de Puebla, cuya tesis central es la invisibilidad de la mujer en la guerra civil de México desde los años 50 hasta los 70, donde las mujeres indígenas, a pesar de jugar un papel muy importante en, nunca fueron visibles en la historia. Lo mismo ocurre en muchos otros relatos “oficiales”.

¹¹ Relato de la vida de los abuelos de Doña Rita, en los años 20 en su comunidad.

En estos relatos comunitarios, en cambio, sí podemos conocer cuál era la situación de las mujeres indígenas en ese tiempo.

"Hasta en la revolución de Zapata, y después nuestros abuelos no tenían tierra y no podían comprarla y vivían en el rancho oprimidos porque no estaban organizados, además no recibían paga ni sueldo, no tenían ropa y usaban sus trajes tradicionales. Cuando el patrón empezó a pagarles porque trabajaran ya podían tener su ropa, pero trabajaban sólo para el patrón y eran sus esclavos. Tenían sus milpas y frijolares, chiles y sus propias siembras, de eso vivían. Cuando salían a trabajar las mujeres se levantaban a las tres de la mañana para ayudar al hombre que salía a trabajar a las 5 de la mañana". (D. hombre zapatista, Historia de la comunidad de Jerusalén, Marzo 2001)

Los relatos de las mujeres hablan más sobre la vida cotidiana vivida por ellas y por sus comunidades, no así los de los hombres que relatan la lucha por la tierra. Veamos ahora el relato enmarcado en los años 20 de dos mujeres ancianas tzeltales zapatistas:

"El traje tradicional que vestían nuestros abuelos eran huaraches de cuero de cabeza de vaca, porque eran más duros, ellos mismos lo hacían, pero sufrían por el lodo, no se podía caminar. Usaban pantalón y camisa de manta, faja de color rojo y no tenían cinturón. Las mujeres usaban enaguas y camisa como ahora, las mujeres no utilizaban zapatos porque no había dinero para comprar. Ahora la carretera hizo que se perdiera el traje tradicional". (Doña R., 67 años, Historia comunidad zapatista de Israel, Enero 2001)

"Antes en las fiestas y bailes tradicionales que se hacían, las mujeres empezaban bailando con su esposo frente a frente,

¹² Petultón en tzeltal significa la Piedra de Pedro; esta comunidad era parte de un rancho llamado también con ese mismo nombre, que se ubica a 12 km. a las afueras de Ocosingo

la mujer se quedaba en el mismo lugar pero el hombre se movía al lado de la mujer. La música era de violín, guitarra, bandolina, flauta y tambores." (Doña R., 67 años, Historia comunidad zapatista de Israel, Enero 2001)

"Los que salían a trabajar al café se levantaban temprano y los que no se quedaban en el rancho a moler sal para el ganado, y llegaban a las 6 ó 7 de la tarde a descansar. También hacían panela se levantan a las 5 ó 6 cargando la caña, a uno le tocaba quedarse toda la noche haciendo panela. Habían también muchos cañales, y los hombres hacían frijolares, trabajaban por tarea de a dos costales, la paga era de 25 centavos o 50 centavos. Trabajaban todos los domingos en la paena¹³ (faena), a traer Ocote, leña y sin ni un peso, también criaban pollos y gallinas y puercos pero tenían que trabajar por tenerlos, si no trabajaban no podían tenerlos, y la leña se pagaba también trabajando". (Doña F., 45 años, Historia comunidad zapatista de Jerusalén, Marzo 2001)

"La mujer tenía que cuidar la casa del rancho y mecerle la hamaca, cuidarle a sus hijos, darles la comida servirles todo el día". (Doña J. 63 años, Historia comunidad zapatista de Jerusalén, Marzo 2001)

Podemos observar en estos relatos claramente la opresión sufrida por los indígenas en Chiapas; las mujeres se preocupaban de sus hijos y de los hijos del rancho, teniendo que cuidar también la casa, y el hombre era el que salía a trabajar a la milpa del dueño, o a cuidar su ganado.

Realmente hasta el año 1994 hubo un vuelco en la situación de vida de los indígenas de Chiapas. Sin embargo, antes de este hito se libró una lucha constante por la apropiación de la tierra por parte de los indígenas, no teniendo grandes resultados en el cambio de las estructuras de poder.

¹³ Trabajo sin paga que tenían que realizar los indígenas todos los domingos, para pagar sus "deudas" con el patrón .

Es en los años treinta, durante el gobierno de Cárdenas, donde se implementó una real reforma agraria en México. La que involucró una serie de reformas a la Ley Agraria Federal ocurridas en 1934, donde se les permitió a los peones pedir tierras por primera vez, y en muchos lugares se comenzó con los trámites para formar ejidos.

“Aquí en Petultón, en el año 1935 mi abuelo quiso formar el ejido con las veinte personas que se necesitaban. Pero la dueña de la hacienda Doña Carmela, mandó a llevar a cinco gentes a la selva para que nuestros abuelos no pudieran formar el ejido en esta comunidad, y luego mandó matar a Juan C., que era el dirigente de la organización que impulsó la formación de los ejidos en ese rancho”. (Tatik D., Historia Comunidad de Israel, Enero 2001)

De esta manera vemos que en Chiapas, hubo muchos impedimentos para llevar a cabo esta reforma, comenzando por los dueños de las haciendas, quienes mataban a sangre fría a los peones y los líderes campesinos que quisieran rebelarse y formar ejidos. Otro factor que influyó en el desgaste de estas reformas, fue la cooptación de los comités formadores de ejidos por la Central Nacional Campesina (CNC) y el partido gobernante -Partido Revolucionario Institucional- lo que significó que nadie protestara por el gradual abandono de la reforma agraria después de 1940. Sólo se formaron algunos ejidos más en tierras de colonización en la Selva Lacandona, lo cual no involucró una extensiva expropiación de las tierras de plantaciones de los oligarcas. (Harvey, 2000; p. 77)

Además durante el gobierno de Cárdenas se promovieron nuevos grupos de poder locales, resultando en la cooptación de líderes y comunidades enteras, el fin último era incorporar a los indígenas al proyecto de nación modernizada. (Op. cit., 2000; p. 76)

Esto sumado al proyecto indigenista del INI –del cual es interesante destacar que su primer centro coordinador fue creado en San Cristóbal de las Casas en 1948- ambos elementos fomentaron la cooptación además de las estructuras de poder comunitarias como el “sistema de cargos”. El control de estas estructuras fue llevado a cabo por jóvenes indígenas ladinizados¹⁴ y de gobierno, los cuales no sólo controlaban los sistemas de cargos, sino además eran contratistas de mano de obra, líderes de comités agrarios y representantes de la CNC y el PRI. (Op. cit., 2000; p. 76)

De esta manera se fue introduciendo y afianzando un poder estatal, en manos de caciques indígenas bilingües locales, aliados con caciques ladinos y con el Estado. Según Harvey este poder estatal estaba más introyectado en los tzotziles, ya que los tzeltales y cho’les fueron “removidos” desde los años 30 en adelante a la Selva Lacandona, la cual se convirtió en “(...) la válvula de escape de las presiones creadas por las demandas de tierra en las demás partes del Estado” (Harvey, 2000; p. 81)

“Antes en la época de las haciendas de los años 50, los indígenas hombres y mujeres vivían oprimidos, trabajando en la hacienda de los patrones. Hombres y mujeres trabajaron para diversos patrones según su lugar de nacimiento, luego muchos fueron migrando hacia el interior de la Selva Lacandona a colonizar. Este suceso fue relativamente constante desde los años 30 en adelante hasta consolidarse entre los años 60 y los 70, para iniciar una larga diáspora en busca de una tierra libre”. (Mestries, 1998; p. 65)

La migración hacia la selva se realizó por la disponibilidad de tierras desocupadas, las cuales permitirían no afectar a propietarios privados. La mayoría de estos colonos hasta los años 70 eran tzeltales, cho’les y algunos pocos

¹⁴ Ladinizado quiere decir amestizado

tojolabales. Luego comenzaron a migrar los tzotziles. Estos colonos eran antiguos trabajadores de las plantaciones o campesinos cuyas tierras habían sido usurpadas por propietarios privados. (Ramos y Hernández, 1978, citados por Harvey, 2000; p. 81)

El factor anterior se sumó a que en la Selva existían mayores opciones de trabajo en las compañías que explotan el chicle y el caucho. Esto se refleja en el nombre dado a algunas comunidades al interior de la selva como La Soledad, donde "(...) los campesinos llegaban a vivir por temporadas, y cuando se iban sólo quedaban los árboles de chicle como espíritus en la selva" (R. Hombre perteneciente a ARIC ID. Entrevista personal, La Soledad, Julio 2001). Entre los colonos campesinos que entraron a la selva buscando un pedazo de tierra, estaban también los ex peones acasillados. (Pérez, 2000; p. 57)

Este proceso involucró además un gran crecimiento de la región:

"La población de Ocosingo, la municipalidad más grande de la región, creció en más del doble entre 1950 y 1970 (de 13940 personas a 34356) y se duplicó otra vez llegando a 69757 en 1980" (Pérez, 2000; p. 57)

Para resumir este período, las razones de la colonización de la selva ocurridas entre los años 1930 y 1990 fueron múltiples: "El agotamiento del minifundio; la prohibición del 'enganche' que obligó a los indígenas alteños, que se contrataban temporalmente en el Soconusco, a buscar otras opciones; las políticas agrarias que fomentaron su ocupación para dar salida a las solicitudes agrarias sin afectar las fincas privadas; la apertura de caminos hecha por compañías madereras y por el propio Estado; y muy especialmente el proceso de modernización de las fincas tradicionales, multiproductivas, ubicadas alrededor de la selva, que al especializarse como ganaderas expulsan de sus tierras a miles de

peones que se quedan sin su parcela para la autosuficiencia". (Op. Cit., 2000; p. 57)

Este proceso de migración fue crucial en la conformación de las identidades de los indígenas habitantes de la cañadas de la Selva Lacandona:

"Los indígenas de Chiapas lejos de ser producto de la resistencia milenaria que los ha mantenido intactos, si bien mayoritariamente pobres y explotados, son producto también de lo que ha significado la consolidación de la Nación y Estado mexicano con su modelo de desarrollo económico, con sus políticas públicas, con su sistema político y con su impacto ideológico y modernizador sobre la población" (Pérez, 2000; p. 55).

Este sistema político al que hice referencia anteriormente, marcó y favoreció tanto la presencia de poderes caciquiles como la esclavitud forzada durante mucho tiempo, donde el dinero para la inversión en el campo se fugaba por las manos de la burocracia y la corrupción del poder ganadero.

Desde este punto de vista, la identidad étnica de los grupos indígenas de Chiapas, está marcada por un intercambio de muchos factores que han ido conformando sus formas culturales. Por esta razón, los mayas de hoy poseen en su seno todo un entramado de relaciones de poder, ya que al sufrir como muchos indígenas de otros Estados mexicanos la destrucción de su población, se mezclaron sus culturas tradiciones y ritos con elementos modernizadores.

"La destrucción de sociedades indígenas enteras, de su élite sacerdotal, la redistribución obligada de la población, la evangelización forzosa y la imposición de formas de organización en instituciones españolas, luego la cooptación y corporativización política de autoridades y sectores indígenas

a favor del gobierno en turno, el acaparamiento de recursos por parte de caciques y nuevas élites indígenas, la polarización de la diferenciación social interna, y la manipulación de la religión y la tradición con fines de la dominación” (Pérez, 2000; p. 55).

Estas situaciones generaron un mapa étnico y social muy variado, el cual tuvo una gran influencia en la configuración de la situación de la mujer indígena en la zona, donde se fomentaron las estructuras tradicionales de poder.

Las razones de un desarrollo en la Selva Lacandona de modos de vida diferentes para las mujeres que migraron hacia allá, se dio en primer lugar porque para los migrantes tzeltales y tzotziles, vivir en la Selva significó un ascenso en el nivel de vida por la disponibilidad de tierras, la calidad y la posibilidad de cultivar productos de valor comercial. Se produjo de esta manera una mayor estabilidad de las familias y de las comunidades en general, lo que “(...) permitió que la ideología patriarcal se presentara de una manera más clara”. (Garza, 1989; p. 36)

Este punto de vista me parece muy importante, ya que destaca que los procesos sociales –como en este caso la colonización de la Selva Lacandona– fueron vividos de una manera diferente entre mujeres y hombres; “(...) a pesar de que aparentemente comparten una misma realidad”. (Op. Cit., 1989; p. 38)

De esta manera la división familiar que poseían los tzeltales y tzotziles se fue enmarcando en un margen de acción y decisión muy grande para el hombre: “El varón, considerado jefe de familia, representante de la mujer y los hijos ante la sociedad era el encargado de tomar la opción que considere mejor para todos ellos”. (Op. Cit., 1989; p. 38) Así, si el hombre decidía que había que tomar rumbo a la selva, el resto de la familia debía acatar la decisión del patriarca, y “(...) a las mujeres incapacitadas socialmente para representar sus propios intereses, se

les imponía un futuro que ellas no había elegido ni deseado” (Op. Cit., 1989; p. 38), Garza nos relata un ejemplo de esta situación:

“Mi esposo Nicolás escuchó que había terreno nacional y me dijo que viniéramos, pero yo no quería venir...

-no quiero ir, no quiero ir- que le dije yo, porque había escuchado que el terreno estaba muy lejos y había muchas montañas.

Mi mamá... me aconsejó que me fuera a “Las Nacionales”¹⁵ porque ahí había guineos¹⁶, fruta y estaba buena la tierra. Pero yo no tengo nada pensado, no he decidido nada.

Mi esposo fue a pedir dinero prestado para su pasaje ... y me trajo a la fuerza, me dijo: ‘nos vamos’ y me vine, pero yo no estoy contenta porque mi papá mi mamá y mis hermanitos se quedan allá en tierra fría y yo me voy muy lejos.

Yo no quería venir pero mi mamá me decía:

-Vete hija, mejor vete. Así era cuando yo me casé con tu papá, me llevaba en la finca y yo me iba... Vete unos días, cuando pase el gusto de tu marido se van a regresar...

Así decía mi mamá pero fue engaño para las dos porque ya no regresamos (Testimonio de una mujer llamada Entzin, de Nuevo Matzam, las Margaritas, Octubre de 1985. Citada por Garza, 1989; p. 38)

Esta negación por parte de las mujeres a salir de sus comunidades tenía varias razones; la primera y más importante era que las mujeres no tenían acceso a la información que se manejaba en las asambleas comunitarias ni en ninguno de esos espacios porque no se les permitía participar, además su contacto con agentes externos era mínimo, y eran ellos los portadores de la noticia de la colonización. (Garza, 1989; p. 36)

¹⁵ Tierras de la Selva Lacandona que el estado había abierto para la colonización.

¹⁶ Nombre local que se le da en muchas partes de Chiapas a los plátanos.

De esta manera podemos ir visualizando a través de la historia cómo se fue conformando la identidad de los tzeltales, la cual encierra una institución patriarcal que se enraizó en estas comunidades y que enmarcan aún actualmente, un margen de acción limitado para las mujeres.

Y la Palabra de Dios...

Para continuar con este análisis histórico, retomaré la época de los años sesentas, con el inicio de la influencia de La Palabra de Dios y la Teología de la Liberación en Chiapas, ya que es un hito muy importante en la historia organizativa y de vida de las mujeres indígenas. Este es parte de mi argumento central, donde existe una estrecha y problemática relación entre la religión y la organización de las mujeres indígenas, lo cual ha influido decisivamente en la vida es estas últimas.

"El gobierno de Chiapas afirmó anoche que los campesinos indígenas que se posesionaron de San Cristóbal de las Casas, Ocosingo, Las Margaritas y Altamirano 'se encuentran penetrados por individuos con evidente capacitación paramilitar'. Citando versiones de vecinos de esos municipios -que no identifica- señaló que 'algunos de los sacerdotes católicos de la Teología de la Liberación y sus diáconos, se han vinculado a estos grupos y les facilitan el apoyo con el sistema de radiocomunicación de la Diócesis de San Cristóbal'". (La Jornada, Domingo 2 de Enero de 1994).

"Gracias a la Palabra de Dios empezó nuestra lucha, empezamos a conocer que teníamos derechos que todos tenemos los mismos derechos". (E. Mujer zapatista, 25 años, Patria Nueva Ocosingo. Entrevista personal, Septiembre 2001)

Con estas dos citas quiero destacar que la influencia de la Iglesia Católica y la Teología India –proveniente de la síncretismo de la Teología de La Liberación con el pensamiento y la organización indígena- en Chiapas es importante para mi análisis en dos sentidos: el primero por la influencia que tuvo en general en la formación de las organizaciones sociales campesinas e indígenas, y en segundo lugar por la importancia que tuvo para el sector de las mujeres indígenas especialmente con la formación de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ).

La influencia que ejerció la Diócesis de San Cristóbal y Don Samuel Ruiz, quien llegó en el año 1960 a Chiapas (Pérez, 2000; p. 61), fue de mucha importancia para el inicio de las organizaciones sociales indígenas, realizando muchas veces una fusión entre la organización tradicional de origen etnocolonial y la organización catequista. Es decir esta última vino a reforzar la organización tradicional indígena.(Mestries, 1998; p. 66)

Cabe destacar que el área de incidencia de la Diócesis de San Cristóbal eran los Altos de Chiapas y las tierras bajas de Oriente, abarcando también la zona de la Selva Lacandona. Por esto su influencia fue distinta a la ejercida por la Diócesis de Tuxtla y Tapachula. (Harvey, 2000; p. 88) La labor catequista ejercida por la Diócesis, fue llevada a cabo principalmente por curas dominicos, jesuitas y maristas.

La acción de la Diócesis de San Cristóbal comenzó desde el año 1959, y fue por mucho tiempo casi la única institución que se adentró en las cañadas a hacer trabajo de base real, por lo que las diferencias culturales entre los indígenas que migraron a la selva se hicieron cada vez más llevaderas por la Palabra de Dios. La

invitación era para trabajar en colectivo y unirse comunitariamente, pero sobre la base religiosa. (Pérez, 2000; p. 61)

"La gran diversidad de emigrantes circunstancialmente asentados unos junto a otros en la selva son motivados por la iglesia a realizar trabajo en común para el beneficio de todos, y sobre todo, a identificarse con los demás como hermanos. Así como se crea un espíritu colectivo, el 'comon' en tzeltal, mediante el cual el conjunto de habitantes de una colonia establecen las normas que regulan la vida local, y sanciona a los infractores. Es entonces el pleno quien designa a las autoridades civiles y religiosas, y el que decide las obras públicas que hay que realizar". (Op. cit., 2000; p. 61)

Lo anterior fue decisivo para la formación de un control comunitario fuerte, no sólo de las decisiones públicas o comunes, sino que de las decisiones íntimas y de la vida, sobre todo, de las mujeres:

"Si una mujer como pasa a veces, engaña a su marido, se le da cárcel y una multa, como nos enseñaron a hacerlo nuestros abuelos". (M. Hombre miembro de ARIC ID, Patihuitz. Entrevista personal, Octubre 2001)

Esta visión religiosa se sumó a que en las cañadas los colonos tenían fuertes lazos de parentesco y coterraneidad, los cuales venían desde los mismos lugares y se asentaban en las mismas comunidades. (Pérez, 2000; p. 62)

Comienza con esto a articularse en La Selva Lacandona, una visión renovada de la comunidad como eje articulador y controlador de la vida de los indígenas, y además se va formando una visión hacia lo externo por parte de los indígenas como de lucha y confrontación hacia los caxlanes, que tanto tiempo los habían marginado y explotado. (Op. cit., 2000; p. 62)

Esta visión se materializa en la "catequesis de éxodo", donde los sacerdotes acompañaron a los indígenas en su viaje a la tierra prometida, esta opción por los pobres que adopta la iglesia los lleva a crear una idea de "Teología India" o "Iglesia India". El interés de los sacerdotes era mejorar las condiciones de vida de los indígenas mediante un trabajo de organización y de recuperación de la dignidad y la libertad humanas (Op. cit., 2000; p. 62), lo que hoy se presenta mezclado en la generación de diversos discursos:

"En esta segunda etapa de la resistencia, necesitamos volver a tener la Palabra de Dios cerca, tenemos que darle más ánimo, leer la Biblia, porque si no fuera por la palabra de Dios, tal vez no estaríamos vivos". (J. Mujer zapatista de 32 años, Patria Nueva. Entrevista personal, Septiembre 2001)

Esta catequesis del éxodo fue llevada a cabo con mucha fuerza, lo que se demuestra actualmente en la mayoría de las comunidades, marcando incluso sus nombres.

"Cuando llegamos acá nos enseñó la Palabra de Dios que tenemos ese derecho de vivir en esta tierra desde el año 1980 al 1989. Sentimos que nuestra historia se compara un poco con la del pueblo de Israel, ya que los israelitas trabajaron mucho para el gobierno del faraón y eligieron a Moisés, tuvieron que pasar por el mar rojo, con el ejército por atrás, cuando los soldados los persiguieron se fueron con el mar.

Es una historia de sufrimiento antes de llegar a nuestra tierra, y que gracias al levantamiento armado de 1994 logramos tener el derecho.

Ahora nosotros estamos acá caminando en la lucha, estamos sufriendo para entrar en la tierra. Como vivieron los profetas en el éxodo, hubo un tiempo que los ricos tienen que llorar y sufrir también, y los pobres van a reír, los antepasados sufrieron como nosotros. Llegó ya el tiempo que como

campesinos nos apoderemos de nuestra tierra donde viven los animales de cuatro patas, donde nadan los pescados y donde se producen mieles, así nos venía predicando la Palabra de Dios y nos abrió los ojos.

También escuchamos la historia de Israel cuando eran esclavos del faraón así vivieron ellos como nosotros antes de 1993, cada quién en su ranchería, lejos los unos de los otros sin unimos ni en la punta del cerro. Pero en el 1994 en el levantamiento armado llegó la libertad de tomar las tierras y trabajarlas, creíamos que estábamos soñando, no sabíamos si llegaría o no ese sueño.

Ahora ya llegó el tiempo en que estamos viviendo de verdad, no somos sólo una lengua sino que somos muchas en la Palabra de Dios y en la Organización. Estos dos hechos importantes nos unieron en la lucha, la Palabra de Dios y la Organización, antes no teníamos ese derecho de posesionar las tierras, nosotros tenemos nuestra propia historia aquí en el rancho, antes no había permiso de pasar, el dueño ranchero nos iba a balacear, ahora ya no hay ranchero". (L. Hombre zapatista relatando la historia de la comunidad de Israel, Enero 2001)

En el análisis que hacen algunos autores de la influencia de la Diócesis de San Cristóbal en las comunidades indígenas, señalan que al principio de su acción, la evangelización realizada por esta iglesia tuvo dos consecuencias negativas:

"La primera, que las prácticas culturales nativas fueron suprimidas a causa del hincapié en los modelos occidentales de cambio social. La segunda, la metodología de concientización promovía la pasividad en vez del compromiso activo entre miembros de las comunidades. Con frecuencia los nuevos catequistas reproducían las relaciones verticales de poder basados en sus conocimientos y en sus contactos externos (...) En otras palabras, se convertían en nuevos caudillos". (Harvey, 2000; p. 90)

Luego de numerosas críticas hacia estas estructuras, formuladas por las propias comunidades y por agentes externos, la postura de la iglesia cambió.

Desde el año 1968 después del Concilio de Medellín, los catequistas ya no fueron instruidos sólo para tomar la Palabra de Dios y enseñarla en sus comunidades, sino que en vez de eso ellos "(...) tenían que hacerla encarnar en sus tradiciones culturales y en su vida cotidiana" (Op. Cit., 2000; p. 92)

El método cambió radicalmente entonces, desde una transmisión más bien pasiva de conocimientos o de ser nopteswanej –hacer a otro entender- se pasó a una práctica dialógica de tijwanej –sacar lo que hay en el corazón del otro- (Leyva Solano, 1995 citado por Harvey, 2000; p. 92). De esta manera la Biblia era utilizada para la acción y el cambio: la liberación. Este hecho preparó el camino del Congreso Nacional Indígena celebrado en el año 1974, después del cual se fundaron las grandes organizaciones indígenas de Chiapas.

Con este proceso iniciado por la iglesia, se van estableciendo autoridades y cargos eclesiales en las comunidades, nacen los llamado tu'huneles indígenas que se constituyeron en "(...) la columna vertebral de la organización" (Pérez, 2000; p. 62), junto a éstos se crean además otros cargos como catequistas, principales, presidentes de la iglesia, caporales, capitanes y monjas. Todo bajo la mano de la Diócesis de San Cristóbal. Este nacimiento de nuevos líderes indígenas ligados a la iglesia da los cimientos a la Iglesia Autóctona.

Con lo anterior podemos descubrir cómo se fue conformando el poder local comunitario, con el poder de la iglesia sobre esta estructura, ampliamente ligada a las buenas normas de comportamiento moral, pero a la vez altamente jerárquicas, gerontocráticas y patriarcales.

"Los catequistas, los tu'huneles, los comisionados, y demás agentes de la pastoral, si bien contribuyen a establecer una fuerte participación comunitaria, se construyen al mismo

tiempo como un grupo de poder por varias razones: porque son los que mayor capacitación reciben, porque llevan la Palabra de Dios a las comunidades, porque representan los intereses de la Diócesis en la zona, y porque además, son los que pueden desarrollar el papel de mediadores y representantes políticos ante el gobierno". (Op. cit., 2000; p. 66)

A esto se contraponen una visión ideal de la comunidad tzeltal que poseen algunos autores, donde señalan al pensamiento de los tzeltales como religioso: no del tipo cristiano-pagano, sino como una síntesis, armónica y lógica, en la que se integran elementos precolombinos y cristiano-hispánicos "(...) interpretados y reinterpretados unos en función de otros". (Maurer y Guzmán, 2000; p. 12)

En este punto encontramos las contradicciones de la estructura comunitaria patriarcal que se establecen a partir de la organización tradicional religiosa indígena. La cual lejos de ser una síntesis armónica, representa muchas veces una estructura vertical.

Esta característica patriarcal de las comunidades indígenas comenzó a ser notada por las mujeres trabajadoras de esta iglesia, algunas de las cuales se adscribieron en lo que se le llamó "(...) la vertiente feminista de la Teología de la Liberación" y en la "(...) rama femenina de la Teología India". (Gil, 1999; p. 57)

Cuando la teología india comenzó a ser mirada también desde la óptica femenina, se construyeron nuevas formas de ver la realidad:

"(...) como una continua vivencia cotidiana e integral, capaz de unir a hombres y mujeres; la teología es también, manifestación de la lucha por sobrevivir día a día. En ella la espiritualidad practicada en el exclusivo terreno individual, aunque aceptada, es trascendida por el esfuerzo de lograr la implantación de la justicia y de la paz en libertad, en el

ámbito de las relaciones interpersonales". (Op. cit., 1999; p. 56)

"Cuando escucho las palabras de la mujeres acerca de la iglesia me parece que ha tenido una gran importancia en todo Chiapas, y especialmente para las mujeres, ya que se establecieron por fin límites al abuso y dominación de la cual eran víctimas, generando procesos de autovaloración y respeto bastante importantes. Por eso cada vez que veía llorar a la Juana me preguntaba porqué era, hasta que le pregunté a M. y me dijo que era porque el Tatik Samuel se había ido. Con esto me di cuenta que la palabra que vinieron a entregar los curas en Chiapas cambió la conciencia de las comunidades y sobre todo de las mujeres en muchos sentidos" (Notas de Campo, Ocosingo Chiapas, Febrero 2001).

Desde esta perspectiva, se desprenden interrogantes que hoy en día nos ocupan, y que a las mujeres de la iglesia las preocupaban al momento de conocer la realidad indígena: la situación de discriminación y aislamiento que vivían –y aún viven- las mujeres indígenas.

El trabajo de la Diócesis de San Cristóbal hacia las mujeres no se materializó en un inicio en la CODIMUJ, pero se comenzaron a sentar las bases de esta coordinadora desde el año 1963. Esto comenzó principalmente gracias a la preocupación especial de Don Samuel Ruiz, quien siguiendo los mandatos del Concilio Vaticano II -a partir del cual se tomó en cuenta de manera directa y especial a las mujeres- inició un trabajo arduo a favor de la dignidad de las mujeres indígenas. En este Concilio quedaron planteadas las opciones para la iglesia: "(...) la Iglesia es el pueblo y la opción por los menos atendidos; las mujeres, los jóvenes y campesinos". (CODIMUJ, 1999; p. 30) De esta manera se fue desarrollando un trabajo con las mujeres por parte de la iglesia, que tuvo cuatro grandes etapas de desarrollo hasta llegar a la época actual.

La primera de estas etapas está marcada por un "(...) acendrado paternalismo" (Gil, 1999; p. 61), donde el trabajo realizado con las mujeres "(...) no era para el bien de la colectividad sino más bien pensando en beneficio personal". (CODIMUJ, 1999; p. 39) El trabajo en sí consistía en internar a mujeres indígenas jóvenes, enseñarles hábitos de higiene, a leer, a escribir, y a protegerlas de las violaciones o maltrato de las que fueran parte. Con este trabajo las religiosas que trabajaban con las mujeres se dieron cuenta de la gravedad de su problemática. (Op. cit., 1999; p. 39)

Ya entrada la década del sesenta, se abandonó una visión tan individualista del trabajo de evangelización y se comenzó la etapa desarrollista, la cual se caracterizó por la aplicación de proyectos productivos y de venta. Se formaron cooperativas productivas, cuyo problema principal era su visión casi puramente economicista. (Gil, 1999; p. 62) En esta etapa influye también la Conferencia de Medellín, la cual fue muy importante para que la iglesia abordara la realidad desde la perspectiva de la Teología de la Liberación y de una manera Integral; es decir, tratando de abordar todos los aspectos de la vida cotidiana -en este caso- de las mujeres indígenas. (CODIMUJ, 1999; p. 43)

En esos años, específicamente en el año 1971 se planteó trabajar directamente con las mujeres y en grupos comunitarios. Esta situación se sumó a que en 1974, para celebrar el quinto centenario del nacimiento de Fray Bartolomé de las Casas, se celebró el Congreso Indígena en donde participaron la Diócesis y sus feligreses. (Op. Cit., 1999; p. 54) Este suceso -el cual abordaré más adelante- constituyó un hito tanto a nivel de las organizaciones indígenas como para las mismas mujeres en particular.

Señalan algunas mujeres que participaron en este congreso que se fomentó su participación, pero sólo como oyentes como lo dice un testimonio:

"Fue así que tzotziles, tzeltales, Choles y Tojolabales participamos, ahí andábamos algunas mujeres pues se quería nuestra participación, aunque fuera en silencio, es decir, se quería nuestra presencia por lo menos".
(Testimonio de una mujer indígena participante del C.I. del año 1974. Fte: CODIMUJ, 1999; p. 54)

Las reivindicaciones que se manifestaron en este congreso, cambiaron las directrices de la acción indígena, junto con dar nacimiento a las organizaciones indígenas más importantes de Chiapas. Estas reivindicaciones apuntaban hacia un desarrollo autogestionario en los ámbitos de la educación, salud, producción y comercialización. A partir de las cuales la iglesia y sus actividades se enfocaron a las demandas globales de la problemática indígena.

Las organizaciones sociales indígenas que nacieron de ese congreso fueron: Asociación rural de Interés colectivo (ARIC), Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), y la Central Independiente de Obreros Agrícolas (CIOAC). Las cuales fueron las madres del resto de organizaciones que existen actualmente en Chiapas, y por cierto también del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).
(Gil, 1999; p. 62)

En este proceso, las mujeres que más se habían desarrollado en sus comunidades se integraron a estas nacientes organizaciones, sumándose a las demandas agrarias presentadas por las mismas. (Op. cit., 1999; p. 62) Las cuales desde el año 1978 a 1986 formaron grupos de salud y alfabetización, sin necesitar de las asesoras externas, con lo cual se demostró la fuerza que estaba adquiriendo esta organización de mujeres. (CODIMUJ, 1999; p. 63)

Esos fueron los albores de la última etapa de este grupo de mujeres, la cual se inició a finales de la década de los ochenta para continuar en la actualidad. Entre los años 1986 y 1993 suceden dos cosas importantes en este grupo: "(...) por un lado se comienza a hacer el análisis de la Palabra de Dios con mente, ojos y corazón de mujer, y la segunda es que nace la idea de articularse entre las distintas zonas de trabajo de la pastoral de la mujer". (Op. cit., 1999; p. 86)

De esta manera, la integración en las organizaciones sociales cambia a su vez la práctica pastoral, y se convierte de Pastoral Indigenista a Pastoral Indígena. Esto conduce a que "(...) se conciba el valor de la mujer en sí misma, y a que se aspire a alcanzar la igualdad de derechos con el hombre". (Gil, 1999; p. 63) Es decir, el género se vuelve también una postura política.

Finalmente, después de este preámbulo, en el año 1992 nace la Coordinadora Diocesana de Mujeres o CODIMUJ. En la cual participan actualmente "(...) mujeres de diferentes etnias, razas, costumbres y lenguas, que tienen tres cosas en común: ser mujeres, hallar respuesta en la Palabra de Dios y querer cambiar". (CODIMUJ, 1999; p. 102)

Esta organización de mujeres resultó ser una respuesta a la necesidad que señalaba el amplio trabajo, de adquirir coordinación y de formar integralmente a mujeres líderes. Buscaban con esto fomentar la autovaloración de las mujeres y su mayor participación en los distintos niveles de sus vidas; social, económico, cultural, político y eclesial, consolidando primero a las representantes que ya estaban formadas. (Op. cit., 1999; p. 102)

Esta organización logró en muchos casos su objetivo formador, ya que de ahí surgieron varias líderes de distintas organizaciones sociales. En el caso del

EZLN, las coordinadoras de mujeres de las bases de apoyo, muchas se formaron en la CODIMUJ, este es el caso de una de ellas:

“Yo me formé hace ocho años en la CODIMUJ, empecé en el trabajo de capacitaciones productivas, para llevarlas a mi comunidad. Esa fue mi gran escuela, y ahorita participo en los trabajos colectivos de mi comunidad con las mujeres de mi organización, y me voy siempre a capacitar a San Cristóbal con la CODIMUJ. Estoy en ambas organizaciones sin ningún problema” (D. Mujer zapatista 39 años, Ocosingo. Entrevista personal, Septiembre 2001)

Quiero señalar que me parece muy importante el proceso que generó la CODIMUJ y los antecedentes previos a su formación, los cuales han sido cruciales para la formación de mujeres indígenas líderes. Esto además me parece paradójico, ya que la Iglesia Católica posee una estructura patriarcal y conservadora, que ha marcado o acentuado esta estructura en las comunidades.

Por lo anterior es interesante destacar el hecho de que las mismas mujeres dentro de la iglesia cuestionen estas estructuras patriarcales, generando un cambio a nivel interno “(...) que las llevó a una actitud más crítica hacia la institución eclesial a la que pertenecen”. (Gil, 1999; p. 66)

Esta misma autora cita algunos testimonios de mujeres religiosas pertenecientes a la CODIMUJ:

“La Iglesia de San Cristóbal, nadie niega que es de las más progresistas de México, en cuanto a las cuestiones políticas y sociales quiera hablarse, pero es tan machista y patriarcal como las más conservadora. En ella sólo los hombres hablan. Las mujeres sólo podemos escuchar. Los hombres son los que toman las decisiones. Sólo la opinión de los hombres se tiene en cuenta. Esta idea nuestra de crear la

CODIMUJ, nos ha costado perder la amistad de algunos sacerdotes: tuvimos que enfrentar mucha resistencia dentro de la iglesia. Ellos piensan que el trabajo con la mujer no sirve para nada, que ni siquiera es trabajo, es como un entretenimiento, porque dicen que no tenemos nada mejor que hacer. Dicen que sólo soliviantamos a las mujeres contra sus esposos. Por eso nosotras seguimos nuestro trabajo sin contar con los sacerdotes. Es tan difícil que ellos aprecien nuestro trabajo, que preferimos seguir nuestro camino autónomamente” (Testimonio anónimo, citado por Gil, 1999; p. 66)

Con esto podemos darnos cuenta que el trabajo con las mujeres en cualquier ámbito presenta muchas complicaciones, y con este análisis quiero ir sentando los precedentes de las semillas organizativas y de educación que se han sembrado a nivel de los años en las mujeres indígenas de Chiapas.

¿Y dónde están las antzetik¹⁷?

“Una mujer es la historia de lo pequeño, lo trivial, lo cotidiano, la suma de lo callado. Una mujer es siempre la historia de muchos hombres. Una mujer es la historia de su pueblo y de su raza. Y es la historia de sus raíces y de su origen, de cada mujer que fue alimentada por la anterior para que ella naciera: una mujer es la historia de su sangre. Pero también es la historia de una conciencia y de sus luchas interiores. También una mujer es la historia de su utopía” (Marcela Serrano, Antigua Vida Mía).

La lucha de las mujeres chiapanecas está inserta en el devenir histórico estatal y nacional, donde ellas han manifestado su palabra y acción en el desarrollo de distintas corrientes de lucha; por un lado las mujeres unidas a la Diócesis de San Cristóbal ya mencionadas anteriormente, por otro las mujeres

¹⁷ Palabra que significa mujeres en Tzeltal.

pertenecientes a las distintas organizaciones sociales indígenas, a organizaciones no gubernamentales, y por último las mujeres zapatistas.

Esto fue conformando un fenómeno llamado por algunas autoras como "Movimiento Amplio de Mujeres" (Lovera y Palomo 1997; Garza, 2000; Hernández, 2001). Este movimiento no está definido o enmarcado en una sola organización o corriente política, sino que "(...) puede ser interpretado como el desarrollo de organizaciones muy diversas, que han construido identidades que ponderan al género como centro de la acción colectiva". (Tuñón, 1997 citada por Garza, 2000; p. 111)

Para empezar a hablar entonces del movimiento de las mujeres en Chiapas, debo necesariamente –y en primera instancia- recalcar las condiciones de vida que ellas tenían y que tienen aún hoy en día, las cuales estoy conciente, que por sí solas no completan una explicación ontológica a todos los movimientos y cambios en la situación de estas mujeres indígenas. Estas condiciones están marcadas por un patriarcado exacerbado en sus costumbres y sus jerarquías sociales, donde la subvaloración y la discriminación termina por ser introyectada en su manera de ver la vida, y a ellas mismas¹⁸.

Esto como lo señalé anteriormente, no termina de explicar los inicios del movimiento de mujeres indígenas en Chiapas. Sobre todo porque durante mucho tiempo "(...) La subordinación y la dependencia, en su calidad de máximos enunciados, han regulado su comportamiento, y han sido interiorizados, socializados y aceptados por las mujeres, como las únicas orientaciones de valor

¹⁸ Esta temática la trataré más a fondo en el capítulo 3, donde analizo las condiciones de vida de las mujeres indígenas tzeltales participantes de esta investigación

posibles. Ambas pautas se convierten de ese modo, en los universales de la conducta femenina". (Gil, 1999; p. 161-162)

Esto es muy notorio, cuando hablan las mujeres de sí mismas, se refieren muchas veces a que no pueden, que son incapaces; "(...) aquí no se acostumbra a que la mujer sea autoridad, no sabemos hacerlo, los hombres saben mejor que nosotras" (M., Mujer de 34 años perteneciente a ARIC ID, Santa Rita. Entrevista personal, Julio 2001)

De esta manera, se ha otorgado el factor de cambio principalmente a los agentes externos que desde hace mucho tiempo han llegado a Chiapas, en una constante migración. Ese cuestionamiento externo, y la asimilación interna por parte de las mujeres indígenas de éste, ha generado una visión más amplia de "(...) la universalidad del comportamiento femenino". (Gil, 1999; p.162)

Esta misma autora señala que el impulso debió llegar desde afuera, el cual lo han protagonizado principalmente dos instancias: el EZLN y la Iglesia Católica. Esta última inició el trabajo en la región, la cual paradójicamente posee un "(...) férreo mandato masculino". (Op. cit., 1999; p.162)

En esta importante influencia externa no podemos dejar fuera a las asesoras caxianas, las cuales en su devenir han influido en muchos procesos que ocurrieron al interior de la sociedad indígena. Este ha constituido un desafío constante, donde distintas formas de vida y distintos intereses se conjugaron en demandas de equidad, de derechos comunes y de alternativas legales de defensa para las mujeres. (Garza, 2000; p. 112)

Esos fueron los inicios para construir un "movimiento amplio de mujeres", el que buscaba principalmente articular las demandas de todos los sectores. Tanto de indígenas como de mujeres representantes de ONG's y de organizaciones independientes, lo que involucró a mujeres de distinta edad, cultura, opción sexual, forma de vida y opciones religiosas. (Op. cit., 2000; p. 112) Con esto vemos que un movimiento tan amplio y diverso es difícil de sostener en el tiempo.

A lo anterior se sumó desde el año 1994 la presión ejercida por el discurso zapatista, donde la desigualdad de género se convirtió, tal vez no "(...) en centro del discurso político" como afirma Garza (2000; p. 112), sino que más bien se sacaron a la luz pública los problemas de discriminación y de falta de participación que viven las mujeres indígenas.

Se dieron entonces innumerables instancias de conversación y discusión sobre temas importantes para las mujeres, como la violencia doméstica, la sexual, el cuerpo y la salud, la producción, y los derechos humanos de las mujeres entre otros.

Es importante señalar que este proceso que inició hace dos décadas, ha sido discontinuo y poco estructurado, no tratándose entonces de un movimiento homogéneo. A pesar de esta característica, todas las mujeres que han participado en este movimiento "(...) han contribuido a ejercer una influencia, de acuerdo con las diferentes coyunturas en el complejo entorno político chiapaneco (...) Los encuentros entre mujeres que luchan por derechos específicos, han influido sobre las percepciones generales y no sólo sobre las de aquellas que participan directamente en las organizaciones". (Op. cit., 2000; p. 113)

Un antecedente importante de tener en cuenta para los capítulos posteriores, es el hecho de que las demandas de las mujeres se han articulado desde un principio en torno a los Derechos Humanos, los cuales "(...) organizan la acción colectiva y constituyen el marco de construcción de movimiento e identidad simultáneamente". (Op. cit., 2000; p. 114)

Este proceso también permitió que en las organizaciones independientes como ARIC ID, entre otras, se generaran espacios de mayor participación para las mujeres dentro de sus estructuras¹⁹, "(...) ampliando su base de militancia en un tiempo en el que las diferencias y asimetrías entre hombres y mujeres eran considerados asuntos secundarios frente a la contradicción principal que subsumía a las demás: la clase". (Op. cit., 2000; p. 114)

Más claramente, el comienzo de este movimiento amplio de mujeres fue el "taller antzetik" en 1984; estos talleres se realizaron en el marco de acción de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), donde se formaban estudiantes y se discutía académicamente "la condición de la mujer". A su vez, comienzan los primeros encuentros entre mujeres indígenas en San Cristóbal; en 1986 se realizó el Primer Encuentro de Mujeres Indígenas y Campesinas de Chiapas donde se trató de unir la academia con las demandas de las mujeres indígenas. (Op. cit., 2000; p. 116)

El momento en el que se materializó este movimiento fue en la formación del Grupo de Mujeres de San Cristóbal, el cual actualmente lleva el nombre de COLEM. Este espacio comenzó en 1989, por la defensa de las mujeres en contra

¹⁹ Comunicación personal M. H. Hombre Dirigente de la ARIC ID. Febrero 2001.

de todo tipo de violencia, especialmente de la violencia sexual, debido a las innumerables violaciones que afectaban tanto a indígenas y mestizas. Así se creó una directriz, que conformó la lucha por transformar las leyes y las prácticas del aparato judicial. (Op. cit., 2000; p. 118)

En esta organización que luchaba en contra de la violencia hacia las mujeres, prontamente se vio "(...) el liderazgo asumido por mestizas, profesionistas heterosexuales de clase media y no originarias de San Cristóbal, las cuales determinaron, en base a sus propias perspectivas, la equidad y autoconcientización". (Op. cit., 2000; p. 119) Esta situación desembocó en la marginación de algunos sectores como las mujeres de las Comunidades Eclesiales de Base, quienes ya definitivamente se separaron del grupo en el año 1991. Este año también se dio la lucha por la despenalización del aborto, frente al cual COLEM estaba de acuerdo, cancelando la posibilidad de abrir desde ese grupo, el Movimiento Amplio de Mujeres. (Op. cit., 2000; p. 119)

Desde esta fecha no existen datos certeros sobre la ubicación de las mujeres pertenecientes a las Comunidades Eclesiales de Base, lo que sí es seguro es que han seguido trabajando a nivel de base por reivindicaciones que afectan sobre todo el sector productivo y de derechos de las mujeres indígenas²⁰.

Dentro de las otras organizaciones se comenzaron a estructurar también organizaciones de mujeres en torno a la salud, la violencia, la educación popular, entre otros temas. De aquí surgieron CHILTAK, Centro de Investigación y Apoyo a la Mujer (CIAM), el Proyecto de Parteras de la Organización de Médicos Indígenas (OMIECH) y *K'inal Antzetik* entre muchas otras. (Op. cit., 2000; p. 121)

²⁰ Comunicación personal con una antigua miembro de C.E.B. de Ocosingo. Marzo 2001

A la par del desarrollo de estas organizaciones con carácter de género, en el corazón de la Selva Lacandona se estaba gestando el movimiento zapatista de liberación nacional. El cual marcaría también un hito en la lucha de las mujeres indígenas.

3.3. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

Luego de haber revisado los aspectos más importantes de la historia del Estado de Chiapas, la influencia de la iglesia católica en la conformación de las organizaciones y la lucha de las mujeres indígenas, me interesa como último gran elemento, analizar –a grandes rasgos- la formación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y la historia de las mujeres indígenas dentro de esta organización.

La formación del EZLN está enmarcada por una serie de cambios políticos, económicos y sociales en el seno de la Nación Mexicana. Estos cambios generaron numerosos nacimientos y rearticulaciones a nivel de las organizaciones indígenas en todo el país, incluyendo al Estado de Chiapas.

Desde los años setentas, se inició una amplia migración de grupos revolucionarios hacia Chiapas, los cuales buscaban promover la organización y la lucha armada como respuesta a la matanza y la represión vivida en 1968 en México. Entre esos grupos habían maoístas, trotskistas y leninistas, cuya migración apoyó al gran movimiento indígena que se venía gestando, el cual apostaba a cambiar la situación de opresión a nivel local y nacional de los obreros y campesinos indígenas. (Pérez, 2000; p. 62)

Este proceso tuvo un hito fundamental: el Primer Congreso Indígena realizado en el año 1974. El cual fue promovido por el Gobierno del Estado de Chiapas y la Diócesis de San Cristóbal encabezada por Samuel Ruiz. El gobernador convocante tenía claro el objetivo de este congreso, que era "(...) cooptar a los líderes indígenas en una nueva alianza con un creciente aparato estatal que prometía, en el más auténtico estilo populista, atender las demandas de los pobres". (Harvey, 2000; p. 109).

Pero este congreso tuvo el efecto contrario, y ayudó a que las nuevas organizaciones establecieran cierto grado de autonomía política frente a PRI y al gobierno (Op. cit., 2000; p. 109). En él los indígenas analizaron los problemas de la región y se establecieron propuestas de toda índole para la solución de esos problemas.

Al proceso ocurrido previamente al Congreso se le describe como aglutinante de muchos movimientos campesinos indígenas que estaban surgiendo en Chiapas, por eso se dice que fue fruto de "(...) un arduo proceso de lucha social y organización entre los campesinos e indígenas de la selva que vivieron intensamente la lucha por la tierra, y quienes estrenan una identidad indígena revalorada, pero que sin embargo requería de nuevos elementos para prosperar y consolidarse en proyectos a largo plazo". (Pérez, 2000; p. 63)

Esto marca el comienzo de una alianza y una coparticipación entre la iglesia, grupos maoístas e indígenas, consolidándose en el año 1975 en la formación de la legendaria *Quiptic Ta lecutsesel* que significa en Tzeltal "nuestra fuerza para la liberación". A partir de esta organización madre se generan más organizaciones, entre ellas el EZLN. (Op. cit., 2000; p. 63)

Todas las organizaciones que se formaron después de este congreso, constituyeron un mosaico variado y complicado, entre las cuales se encontraban organizaciones como la CIOAC, OCEZ, CNPA y el PST. Para finales de los setentas la mayoría de los indígenas campesinos ya estaban en la Unión de Ejidos *Quiptic*. (Op. cit., 2000; p. 64)

Ya para los años ochentas surgen diferencias y grandes escisiones dentro de la *Quiptic*, como resultado de esas divisiones queda constituida la Unión de Uniones en las Cañadas de Ocosingo y Altamirano. Esta Unión de Uniones fija sus objetivos hacia una lucha por el control de los procesos productivos, lo que genera la figura legal de la ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo). Esta lucha se da en el ámbito legal, siendo esta organización la interlocutora válida para el gobierno. (Op. cit., 2000; p. 64)

De esta manera se va conformando la lucha indígena campesina de ese tiempo, caracterizada por un juego doble: de negociación por un lado, y de preparación militar por otro, originando de este modo al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como parte de una estrategia político-militar. (Op. cit., 2000; p. 70)

La reivindicación esencial de los campesinos indígenas que guió la lucha entre los setentas y ochentas; fue la demanda por la regularización de las tierras. Demandas que a su vez no fueron atendidas por los gobiernos en turno, los cuales estaban coludidos con las oligarquías chiapanecas. Desde ese momento la opción armada se va volviendo un medio viable para conseguir sus demandas. (Op. cit., 2000; p. 70)

Nace así el 17 de Noviembre de 1983 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), como una estrategia sobre todo de defensa contra la represión ejercida por el Gobernador de Chiapas en esos momentos; Absalón Castellanos. Es decir que en sus inicios el EZLN se constituyó para establecer una red regional de unidades armadas de autodefensa. (Harvey, 2000; p. 177)

Este nacimiento además estuvo fuertemente influido por la llegada a Chiapas de un nuevo grupo de activistas, provenientes de la guerrilla urbana llamada Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), la cual en su contacto con las organizaciones indígenas apoyaron al nacimiento del EZLN. La llegada de este grupo fue influida por las condiciones político geográficas que favorecían la formación de una guerrilla en Chiapas. (Pérez, 2000; p. 72)

Entre los planteamientos principales de esta guerrilla estaban la toma del poder por las armas para instaurar un gobierno socialista. Así desde la década de los ochentas, comienzan su trabajo por los alrededores de San Cristóbal de las Casas, extendiéndose desde ahí sus redes de conexión hacia el norte, los altos y la selva. (Op. cit., 2000; p. 74)

En este proceso de formación del EZLN, la participación de las mujeres entre sus filas militares fue de gran importancia, y estableció una diferencia con las otras organizaciones indígenas. Es por esto que me parece muy importante analizar la historia de las mujeres indígenas y su participación en el EZLN.

Las mujeres y sus demandas de género en el EZLN: *Chapalik antzetik ta winiketik*²¹

Según los procedimientos establecidos por las FLN en el EZLN: "(...) toda persona reclutada queda bajo el mando del reclutador, con lo que va generándose clandestinamente una nueva estructura de poder jerárquica, que incorpora en ella a los mandos medios de la estructura religiosa, también jerárquica". (Pérez, 2000; p. 70)

A pesar de lo anterior, la conformación del EZLN estuvo marcada desde un inicio por una creciente diferencia con la Diócesis de San Cristóbal, "(...) en primer lugar porque la vida en los campamentos de entrenamiento militar rompe con muchas de las normas comunitarias y de la religión católica: los campamentos se rigen por las leyes revolucionarias, las mujeres ya no piden permiso a sus padres para casarse, toman anticonceptivos, se permite el divorcio, y se dice que hasta hay quienes offician misas y dan sacramentos sin el permiso del Obispo". (Op. cit., 2000; p. 75)

Este conflicto es un antecedente importante desde el punto de vista de la apertura y realización de nuevas formas de vida de los indígenas zapatistas, las cuales marcan una mayor participación de las mujeres en la organización militar. Para agregar otro elemento a la reflexión, señalaré unas palabras de Marcos:

"(...) nos acusan de poner malos pensamientos en la cabeza de las mujeres y los jóvenes (...) Además, se empieza a crear una estructura de poder paralela, la del ejército zapatista, que de una u otra forma compite por el mando de la comunidad con el poder de la iglesia". (Subcomandante Marcos citado en Pérez, 2000; p. 75)

²¹ En idioma tzeltal significa "están organizados hombres y mujeres".

En estas palabras vemos que la estructura del EZLN viene a romper con muchas características tradicionales de la organización indígena, lo que constituye un dato muy importante en la situación de la mujer en toda esta estructura, y a nivel del discurso del EZLN.

De esta manera, a las mujeres se les permite entrar en la estructura militar del EZLN, y se comienzan a producir cambios en la vida cotidiana de ellas, los cuales no son paralelos a los que les ocurren a las mujeres de base que permanecen en la comunidad. Es importante destacar que las mujeres milicianas tienen condiciones de vida diferentes; en los campamentos militares todos trabajan por igual, y las labores domésticas de las mujeres son tomadas también por los hombres milicianos²².

Junto a lo anterior ocurren muchos cambios de vida para estas mujeres, lo que lleva a que cambien sus concepciones también de género. La Mayor insurgente Ana María señala lo que significa el EZLN para las guerrilleras indígenas:

"Muchas mujeres se deciden a esto porque ven que no tienen ningún derecho dentro de su propia comunidad, no tienen derecho a la educación ni a prepararse; las tienen así como con una venda en los ojos sin poder conocer nada; las maltratan, son explotadas, o sea, la explotación que sufre el hombre la sufre la mujer mucho más porque está más marginada²³" (Ana María citada por Rovira, 1997; p. 73)

²² Información otorgada por una miliciana zapatista, febrero 2001

²³ Esta entrevista fue realizada a Ana María por cuatro reporteras, entre ellas Guiomar Rovira en la catedral de San Cristóbal, durante el primer diálogo de paz en febrero de 1994.

Es importante señalar además que entre las mujeres milicianas fueron reclutadas jóvenes de las comunidades, quedando las niñas y las mayores o las que ya eran madres como bases de apoyo. Esta diferencia se marca desde el principio, las mujeres de base están en ámbitos diferentes que las milicianas, están en la comunidad y ocupan cargos comunitarios relacionados sólo con las mujeres. Pero además ayudan en todo lo relacionado con el ejército zapatista, los uniformes, el abastecimiento, etc.

De esta manera, es necesario tomar en cuenta –sobre todo para esta investigación- que la situación es muy diferente cuando hablamos de mujeres milicianas del ejército zapatista a la de la de mujeres de base zapatistas. Esto ha sido reconocido hasta por las mismas milicianas, en palabras de una de ellas:

“(…) yo no quiero volver a la comunidad, ya que me acostumbré a vivir de otra manera, no me gustaría casarme para que un hombre me mandara, prefiero salir y hacer otras cosas por mi organización y por las mujeres que están en ella”. (Mujer tzeltal, exmiliciana ahora base zapatista, 23 años. Entrevista personal, Ocosingo, Julio 2001)

Esta diferencia también la han hecho notar importantes mujeres que son autoridades militares, como la misma Ana María:

“En nuestra organización existe el respeto, sobre todo entre los combatientes. Todavía en las comunidades existe esa ideología y se da el maltrato, pero en nuestras filas existe mucha igualdad. El trabajo que hace el hombre puede hacerlo la mujer, el estudio que reciben es igual, el grado o responsabilidad que puedan alcanzar también. Por ejemplo yo tengo el grado de mayor insurgente de infantería. Mando un batallón de combatientes, los dirijo en la lucha, en los combates, y sé que puedo mover a esa gente. Así lo hice para la toma de San Cristóbal”. (Mayor Ana María, citada por Guiomar Rovira, 1997; p. 81)

Quisiera entonces manejar la hipótesis de que este proceso de ser mujeres guerrilleras, comienza a generar un cambio de conciencia en las mujeres milicianas, las cuales se deciden a ir a las comunidades a concientizar a las mujeres indígenas, que son sus propias hermanas. No sólo para ampliar al apoyo comunitario a las fuerzas del EZLN, sino que también para apoyar en la liberación de las mismas mujeres de las condiciones de opresión que sufrían –y sufren- en las comunidades.

Así lo relatan estas mujeres milicianas, donde antes de 1994 sus métodos de llegar a las compañeras de las comunidades eran bastante variados. Utilizaban desde los radioperiódicos explicando las demandas de tierra, igualdad y justicia que necesitaban hacer los indígenas campesinos para superar sus condiciones de opresión, hasta reuniones periódicas con grupos de mujeres. Es así como se fueron adentrando en un arduo trabajo en las comunidades, donde además de socializar el mensaje político, el trabajo de género amplió sus bases comunitarias. (Rovira, 1997; p. 105)

En este proceso de concientización las mujeres milicianas se aliaron muchas veces a la Palabra de Dios y formaron colectivos comunitarios de mujeres. En estos grupos se realizaban labores de alfabetización y técnicas para la producción hortalizas, dentro de muchas otras actividades.

De esta manera, las mujeres indígenas se comenzaron a reunir para hablar sobre sus problemas, a compartirlos y muchas veces a tomar conciencia de su situación de discriminación. En estas reuniones se organizaban para trabajar en colectivos, los cuales no estaban exentos de los problemas que tienen las organizaciones de mujeres, ya que no estaban acostumbradas a organizarse, pero

finalmente se formaron muchos grupos de organizaciones comunitarias de mujeres.

Uno de los frutos visibles de este trabajo, fue la Ley Revolucionaria de la Mujeres Zapatistas, la cual marcó una lucha incansable desde ellas por ser escuchadas y valoradas dentro y fuera de su cultura. Esta ley fue proclamada por las mujeres el 8 de marzo del año 1993, después de un arduo trabajo de consulta, discusión y consenso entre las mujeres zapatistas, que implicó destacar los problemas más importantes que sufren las mujeres indígenas, y que permiten entender por dónde va la lucha de las mujeres para cambiar su situación de discriminación.

Esta ley se basa en diez principios fundamentales que me parecen importantes de destacar para el análisis posterior.

1. Las mujeres sin importar su raza, credo, color o filiación política tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.
2. Las mujeres tiene derecho de trabajar y recibir un salario justo.
3. Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que puedan tener y cuidar.
4. Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargos si son elegidas.
5. Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en salud y alimentación.
6. Las mujeres tienen derecho a la educación.
7. Tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

8. Ninguna mujer puede ser golpeada o maltratada físicamente. Los delitos de violación o de intento de violación serán castigados severamente.
9. Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en las organizaciones y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.
10. Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios. (Fuente: 1º Declaración de la Selva Lacandona, Enero 1994. Citada por Lovera y Palomo 1997; p. 40)

Esta ley ha sido señalada por algunas autoras como "(...) un caso inédito en la declaración general de principios de los movimientos sociales" (Álvarez, 2000; p. 167), donde la perspectiva de género va plasmando su mirada en el movimiento zapatista. Además esta ley constituye un hito muy importante, ya que se basa en una problemática real de las mujeres vivida en esta región. Como señala Marcos, esta fue la primera rebelión dentro del EZLN, en la cual no hubo ni un solo muerto:

"Ese 8 de marzo de 1993 estábamos en los Altos en una reunión del Comité y era horrible, todas las mujeres estaban alborotadas y si eras hombre sentías que te iban a hacer algo. (...) Cuando se empezaron a leer las leyes de mujeres todos empezaron a murmurar. Los tzeltales les decían a sus compañeros que no le informaran a nadie de los que se discutía porque se iba a armar un desmadre. (...) Después de que se hizo la traducción a las diferentes lenguas, estaban todas enfrente de la mesa donde se hacía el recuento de cómo se votaron las leyes, y comenzaron a cantar cada una en su dialecto. Era una fiesta, pero por suerte a nadie se le ocurrió gritar "mueran los hombres". (Sub. Marcos, citado por Guiomar Rovira, 1997; p. 113)

Desde este hito, la lucha de las mujeres zapatistas se trasladó a otros espacios, sobre todo después del año 1994, donde la relación entre zapatistas y la sociedad civil se fue haciendo más estrecha. Uno de estos espacios fue el Foro

Nacional Indígena, Realizado en el año 1995 en el ex convento del Carmen en San Cristóbal, Chiapas.

En este foro se discutieron muchos puntos sobre tierra, territorio, derechos y cultura indígena, y el tema de la mujer. Su desarrollo mostró las dificultades para tratar el tema, señalando incluso que la mesa de la mujer era la mesa que más "(...) limitaba el discurso de la autonomía, las costumbres y la tradición indígena". (Pérez, 2000; p. 209) Evidenciando además, el abismo entre las demandas políticas globales, y las que atañen a la realidad cotidiana de las mujeres indígenas.

Las mujeres indígenas en este foro hicieron una serie de planteamientos "(...) buscando la visibilidad de las mujeres en la propuesta de autonomía" y hablaron de la necesidad de cambiar los usos y costumbres que dañan a las mujeres. Por ejemplo "(...) la de que la mujer debe quedar sumisa si un hombre le pega". Propusieron el acceso de las mujeres a la tierra "(...) independientemente del estado civil". Quieren el derecho a poseer bienes y ser incluidas en la herencia, con ello trataban de obtener el derecho a la copropiedad sobre las tierras dedicadas al sostenimiento familiar, demanda que debía quedar inscrita en el artículo 27 Constitucional. (Op. cit, 2000; p. 209)

Enfatizaron, asimismo, la necesidad de que se garantice la paridad entre hombres y mujeres en los órganos de decisión en los distintos niveles de representación política y de gobierno. Y "(...) proclamaron la urgencia de crear un nuevo Constituyente que promulgue una Constitución donde las mujeres tuvieran un plano de igualdad en relación con el hombre, y que se respete la decisión de las mujeres a tener el número de hijos que deseen". (Op. cit, 2000; p. 209)

El principal problema que tuvo este foro fue la descoordinación entre las mujeres indígenas y las caxianas, donde se tuvo que formar una mesa aparte sólo de mujeres indígenas cuyas demandas giraban más en torno a cosas cotidianas que querían cambiar y no tanto de la política nacional y global.

Este es un ejemplo de la lucha cotidiana y la problemática de esa lucha, que han librado estos años las zapatistas en la vida política nacional. También en los Acuerdos de San Andrés las mujeres zapatistas se encargaron de remarcar que la autonomía indígena debía respetar los derechos de las mujeres. Este punto en algún momento fue manipulado para desprestigiar las demandas indígenas, siendo aclarado por las mujeres en el Foro Nacional que:

"Nuestra lucha no es contra nuestros hombres, sino contra el sistema económico, político, social, y cultural impuesto por el neoliberalismo. También expresamos que sufrimos una triple opresión, por ser mujeres, pobres e indígenas; las mujeres hemos sido excluidas no obstante que somos las dadoras de vida y base de la cultura y de la lucha".
(Declaración de las mujeres zapatistas en el Primer Foro Nacional, citado por Pérez, 2000; p. 210)

Después de este foro, las mujeres zapatistas continuaron la lucha de muchas maneras, en los diálogos de San Andrés, en innumerables foros y también dentro del Congreso Nacional Indígena. Destacando de esta manera la situación de discriminación vivida por ellas.

En esta lucha, muchas mujeres que estaban en la parte militar del EZLN comenzaron a sobresalir, entre ellas una de las más importantes fue la Comandanta Ramona, la cual fue elegida para representar al Comité Clandestino revolucionario Indígena (CCRI) en el año 1996, para asistir al Congreso Nacional Indígena realizado en la Ciudad de México. Esta elección fue sorpresiva para todos

los integrantes de estos parlamentos, ¿una mujer indígena representando a todo un movimiento?.

“(…) Ramona una mujer pequeñita fundadora del EZLN desde hace diez años, principal promotora del zapatismo en Los Altos de Chiapas, inspiradora junto a la Comandanta Ana del Programa Revolucionario de las Mujeres, y que ha conformado parte de la delegación participante en los Diálogos de la Catedral, en el ya lejano febrero del 1994”. (Op. cit., 2000; p. 222)

Desde ese momento de 1996, Ramona se constituyó en un símbolo de lucha por su enfermedad grave y de estado terminal, la comandanta inspira el grito de “todos somos Ramona”. Al llegar Ramona a México se convierte en “el arma más beligerante, agresiva e intransigente” como lo dijo Marcos, ya que representa el lado más “débil” de una guerrilla pero a su vez el más fuerte también por la fuerte carga simbólica de su elección.

En el movimiento zapatista en general, además de Ramona han existido varias compañeras zapatistas que han levantado sus voces en forma real y simbólica; Yolanda, Ana María, entre muchas otras, todas han luchado por las demás mujeres que están en las comunidades.

La última de las participaciones emblemáticas de las mujeres indígenas zapatistas en la vida pública fue la aparición de la Comandanta Esther en el Congreso de la Unión en el pasado mes de marzo del 2001, al final de la marcha zapatista realizada hasta la ciudad de México, cuyo fin era la aprobación de la iniciativa de ley indígena COCOPA. Este simbolismo político de dar la voz a una mujer indígena, lleva la batuta de la lucha que debe erigirse en la nación hoy en día.

“La palabra que traemos es verdadera. No venimos a humillar a nadie. No venimos a vencer a nadie. No venimos a legislar. Venimos a que nos escuchen y a escucharlos. Venimos a dialogar”. (Extracto del discurso de la Comandanta Esther en el Congreso de Unión, 28 de marzo 2001. Extraído de Cuadernos feministas, 2001; p. 21)

A pesar de que las demandas indígenas no fueron tomadas en cuenta por el Gobierno Mexicano, y finalmente se aprobó una “Falsa Ley Indígena”, la lucha sigue en pie, y se constituye como un hito histórico el hecho de que el sureste mexicano y la situación de los indígenas de todo el país, se hayan trasladado al centro del debate, y que la actriz principal frente al Congreso de la Unión haya sido una mujer indígena llamada “Esther”.

4. Lazos Invisibles: Poder, Cultura y Género en los tzeltales

En este capítulo me interesa analizar cómo se ejerce el poder en la sociedad indígena tzeltal, específicamente en el ámbito cultural de las relaciones de género, visualizando las instituciones mediante las cuales se ejerce este poder. Para esto he creído esencial indagar en las estructuras culturales tanto familiares, como comunitarias y organizativas, donde se puede ver claramente cómo se estructura el poder según el género en esta sociedad. Además analizaré algunos elementos externos que están en relación con esta sociedad tzeltal, como el Estado y la hegemonía política de esta entidad, la cual es primordial para la conformación del poder patriarcal sobre las mujeres indígenas.

Para poder realizar este análisis definiré en primer lugar el concepto de poder que utilizaré a lo largo de toda la investigación, el cual posibilita la relación analítica conceptual con el concepto de cultura. Y posteriormente, definiré el concepto de cultura, al cual se relacionan estrechamente las instituciones y los mecanismo de ejercicio y naturalización de la desigualdad.

Para trabajar este capítulo, formulé una hipótesis que surgió de la observación de la estratificación social indígena, donde las mujeres están en un sitio diferente al del hombre. Esta hipótesis dice lo siguiente: la manifestación del poder en las relaciones intergeneracionales en la cultura indígena tzeltal, desemboca muchas veces, en la discriminación hacia la mujer.

Esta hipótesis guió mis pasos en el descubrimiento de las estructuras de poder que afectan a las mujeres indígenas, frente a las cuales ellas generan a su vez contrapoderes que van delineando sus acciones políticas.

Quisiera rescatar unas preguntas que formuló Foucault, y que se relacionan directamente con la hipótesis central de mi capítulo:

“¿Quién ejerce el poder, cómo y sobre quién?, ¿Cómo es que hay decisiones que son aceptadas por todo el mundo?, ¿Quién toma las decisiones por mí?” (Foucault, 1984; p. 3).

Para poder llegar a vislumbrar algunas respuestas en esta investigación, recurrí a la observación de las relaciones sociales comunitarias, donde al escuchar las palabras y los “sentires” de algunas mujeres y hombres, me acercó a las creencias y nociones del sentido común que rigen el comportamiento de las y los indígenas.

4.1. La apertura del concepto de poder

“El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes” (Foucault, 1984; p. 6)

Quisiera retomar algunos postulados planteados por Foucault sobre el concepto de poder, los cuales me servirán a lo largo de la investigación para analizar las formas de ejercicio del mismo. Estos postulados me ayudaron a cambiar la perspectiva desde dónde mirar el poder, junto con ver cómo éste se entreteje en toda la trama social. Es decir, que no lo vemos como emanando de un polo como, en este caso puede ser el hombre o el padre de familia, sino que lo vemos “desde abajo” e imbricado en todas las relaciones sociales y a todo nivel.

Me baso principalmente en dos de estos postulados, de los cuales el primero señala:

“El poder no es algo que se adquiere, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; se ejerce a partir de

innumerables puntos y en el juego de las relaciones móviles y no igualitarias". (Foucault, 1988; p. 7)

En este primer postulado vemos al poder no como un objeto que se pueda arrancar a alguien, sino que está presente en todas las relaciones sociales que ejercemos a diario. Esto nos presenta una ventaja inicial: no tenemos que planteamos el cambio en las relaciones de poder basado en la "toma del poder", sino que podemos partir de un cambio en esas relaciones de desigualdad, y en el ejercicio del poder.

"De a poco vamos cambiando a nuestros compañeros, si no nos dan chance de salir y de tener nuestros colectivos, tenemos que luchar siempre para que ellos finalmente entiendan cómo deben de ser" (L. Mujer zapatista de 28 años, Nuevo Jerusalén. Entrevista personal, Septiembre 2001)

El desafío entonces, en este punto se presenta como un cambio en las formas de ejercer este poder, no para convertir a los dominados en dominadores, sino que para que los grupos subalternos, como en este caso las mujeres desarrollen una mayor capacidad de decisión sobre sus propias vidas.

De esta manera podemos pensar en que los cambios en las relaciones de poder, no están insertos en la lógica de la toma del poder, sino que más bien están en la lógica de un desarrollo mayor de la capacidad de decisión de los individuos y los grupos sociales –carentes de este poder- sobre sus propias vidas.

Quisiera revisar un término que me parece muy importante en esta propuesta de cambiar las relaciones de poder, sobre todo porque las feministas lo adoptaron desde los años setentas en adelante; es el controvertido término de "empoderamiento". Este término –si bien no lo utilizo como categoría de acción- lo introduzco en la discusión por su importancia histórico-conceptual.

La palabra empoderamiento se utiliza para "(...) describir un proceso por medio del cual aquellos sin poder, obtienen una mayor medida de control sobre los recursos y los procesos de decisión". (Pérez, 1999; p. 29)

Este término me parece importante ya que marca un comienzo, desde los grupos dominados –especialmente el feminista- por cambiar la situación de opresión a la que están sometidos:

"Empowerment, la palabra origen en inglés, describe el poder ejerciéndose en las relaciones sociales, económicas y políticas tanto entre individuos, clases, o grupos de género de las sociedades". (Op. cit., 1999; p. 29)

Lo que quiere decir: darle poder a quienes carecen de él, y lo más importante, generar las oportunidades de que esos grupos, sectores o clases obtengan un mayor control sobre los recursos y el poder de decidir. Lo importante de agregar a este término es el hecho de que todos tenemos poder, el problema es cómo lo ejercemos, y si existen las oportunidades reales de ejercerlo de una manera más igualitaria.

No es el camino reivindicar que las mujeres tengamos el mismo poder que los hombres, ese poder patriarcal que domina, sino que el poder que todos tenemos primero lo empecemos a ejercer, y segundo lo ejerzamos con ética. Desde esta perspectiva me parece muy importante mencionar el concepto de "dignidad humana", a partir del cual, podemos establecer ciertos parámetros en este ejercicio.

“Yo aunque quiera hacer un trabajo o salir a alguna parte, si mi marido me dice que no, ahí me quedo sin nada ya no puedo decir más, eso es un gran problema para mí, luego te dice el hombre: ‘quién lava la ropa, quién cuida la casa, ya sé que vas a regresar tarde’ y ya no puedo ir, pero yo creo que con los niños hay que dar un gran ejemplo, que vayan aprendiendo que no sólo los hombres que se respetan entre ellos, sino que a las mujeres también hay que respetar, porque así van aprendiendo los derechos que sepan valorar entre ellos, y cuando tengan pareja tengan bonitas relaciones de libertad entre el hombre y la mujer”. (N. Mujer zapatista de 50 años, 1º Taller de Derechos de la Mujer, Ocosingo, Junio 2001)

Entendemos en el párrafo citado anteriormente, los dos principios básicos de esta discusión sobre el poder: su características de proceso y de educación. Para cambiar las relaciones de desigualdad tenemos que educar y generar esos procesos, los cuales muchas veces y en muchas organizaciones han sido llamados como empoderamiento.

Por otro lado, necesitamos introducir la ética a las relaciones de poder, las cuales son ejercidas de una manera bilateral, siempre hay uno que las ejerce y otro que las recibe, pudiendo esa recepción constituirse en resistencia. Lo unilateral son las relaciones de dominación, donde uno decide y el otro acata como el caso de muchas mujeres indígenas tzeltales.

¿Es lo anterior algo que se haga conscientemente, por ambas partes? Esta me parece una pregunta muy interesante, y que tal vez pueda ser respondida con el segundo postulado que quiero citar:

“Las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas”. (Foucault, 1988; p. 7)

Esta premisa nos puede llevar a pensar que el ejercer el poder se hace conscientemente y por determinadas razones -las cuales son difíciles de desentrañar- pero que para esta investigación son primordiales. El hecho de que el hombre indígena domine a la mujer indígena en muchos aspectos y tenga el control de muchas situaciones y la mujer esté discriminada, es central en esta investigación.

Existen dos cuestionamientos importantes en este sentido: la forma de ejercer el poder y las razones de que éste ejercicio se vuelva dominación. Para entender un poco las razones de esta dominación, introduciré el concepto de "prestigio", con el cual abordo la intencionalidad del ejercicio del poder:

"Nosotros queremos siempre ser muy machos, si buscas tu mujer es sólo para que sea tu esclava". (C. Hombre de 24 años, perteneciente a ARIC ID. Entrevista personal, Julio 2001)

"Hablando como mujer a veces decimos yo voy a hacer pero a veces el hombre nos dice que no podemos decidir porque 'yo soy el hombre yo soy el macho de la casa el macho va a decidir', nosotras aunque queramos decidir pero no podemos, siempre nos mandan los hombres". (R. Mujer de 45 años perteneciente a ARIC ID. 1º Taller de Derechos de la Mujer, Ocosingo, Junio 2001)

El hombre posee un prestigio comunitario importante, es él quien decide en la casa y afuera, en el ámbito privado y en el público. Esto lo podremos ver con mayor claridad en las instituciones de poder familiares, comunitarias y organizativas que revisaremos con posterioridad en este mismo capítulo.

En una ardua búsqueda sobre el concepto de prestigio, mi hallazgo mayor fue la relación estrecha que existe entre prestigio y honor; definiéndose el honor como un mecanismo de alcanzar un determinado prestigio social.

De esta manera los sistemas de prestigio social poseen una relación directa con los "Códigos de honor" de las distintas sociedades. A pesar de que este término "honor" ha sido acuñado a partir del estudio de los sistemas europeos de conducta social (Di Bella, 1993; p. 207) creo conveniente incluirlo en el análisis de la sociedades indígenas.

"El honor, pues, parece estar presente en la institución de todo grupo; es el sustrato sobre el que se establece cada uno, una condición sine qua non de su llegar a ser, puesto que la constitución del grupo está determinada por él. Por lo tanto, una sociedad cuyos miembros racionalizan sus actos y crean una imagen de sí mismos que hace válidas sus pretensiones de honor, está empleando una estrategia consciente para dotarse de un código por medio del cual se toman las decisiones morales, legislativas y ejecutivas".(Op. cit., 1993; p. 207)

Es sobre este sustrato llamado honor, que se generan las estratificaciones sociales dentro de un grupo social determinado, ya sea para constituirse como una clase dominante dentro de una sociedad, o para constituirse como un género dominante —como es el caso de los hombres. Esta estrategia es consciente, y lleva en su seno la validación social de la dominación sobre el otro.

Debido a lo anterior, el honor está estrechamente ligado a las desigualdades de género, donde culturalmente un género —el masculino- busca ejercer el poder, tanto familiar, como comunitario y organizacional sobre el género femenino.

Antropológicamente existen tres tipos de honor: honor/precedencia, honor/vergüenza y honor/gracia. De estos, el que posee una relación directa con las desigualdades de género es el honor/vergüenza. (Villalobos, 2000; p. 6).

Este honor se basa en la diferenciación social y genérica de la reputación, es decir:

"(...) la conducta que establece este tipo de honor está relacionada con el estatus de la persona a la que se refiera, distinción que se hace particularmente evidente en el caso de los géneros, a los que subyace una doble moral". (Op. cit., 2000; p. 6)

Estas reglas no aplican de la misma forma para hombres y mujeres, por lo tanto "(...) es un código que discrimina de acuerdo al género" (Melhuus, 1997 citado por Villalobos, 2000; p. 7). Este código de honor es parte de las culturas y sociedades patriarcales, que necesitan darle un sentido o una respuesta de carácter "natural" a los comportamientos de los sujetos. Por eso, en estas sociedades, para las mujeres el honor posee relación con la virtud, la virginidad, si no se es poseedora de ella, no se es digna ni pura:

"A primera vista el enorme peso de la sexualidad es totalmente consistente con las expectativas de una cultura patriarcal en la que los hombres consideraban (y consideran) a sus esposas, amantes, dependientes femeninas y mujeres vulnerables o desprotegidas como propiedad sexual". (Stern, 1995, citado por Villalobos, 2000; p. 8)

Lo anterior concuerda con afirmaciones hechas por Lamas:

"La organización social del prestigio es el aspecto que afecta más directamente a las nociones culturales de género y sexualidad". (Lamas, 1996; p. 13)

"Los sistemas de prestigio son parte del orden político, económico y social". (Op. cit., 1996; p. 13)

A estas situaciones de posesión y prestigio les atribuyo una importancia crucial, ya que se desean conservar en cada acto de discriminación y de dominación –y también de concesión- que se efectúe en la vida cotidiana.

Desde esta perspectiva, podemos encontrar el camino para comprender el sistema patriarcal de dominación, el cual en la sociedad indígena se basa en la primacía del hombre y el patriarcado por sobre las mujeres y los ámbitos femeninos.

Esto va marcando muchas directrices sobre el comportamiento "adecuado" de las mujeres, y va delimitando su campo de acción al ámbito de la protección del hogar y de la comunidad. Para ejemplificar esta situación, quiero señalar un ejemplo claro de la vida cotidiana, donde considero que se refleja este sistema social de prestigio y honor en la sociedad tzeltal:

"Cuando estaba trabajando en la comunidad Nuevo Israel, don D. me invitó a comer a su casa, entramos después de todo el día de trabajo, me senté a la mesa y doña J. nos sirvió la comida a los dos. Miré hacia el fondo de la habitación al lado de un fogón, y estaban cinco niños sentados en el suelo, todos casi seguidos y pequeños, el último tenía 1 año a lo más. Ya venía otro en camino que nacería luego, doña J. tenía 7 meses de embarazo, estaba muy delgada y un poco triste -es por su enfermedad me dijo D. su esposo-. Luego de terminar de comer la observé y comenzó a comer tortillas, y un poco de frijoles, su plato tenía apenas la mitad de lo que nos sirvió a nosotros" (Notas de campo, Comunidad zapatista Nuevo Israel, Ocosingo. Enero 2001).

Este un ejemplo del prestigio familiar que posee el hombre indígena, primero come él y luego una caxlana, luego sus hijos y hasta al final come la mujer indígena, reflejando la situación de diferenciación social a la que me refiero. En este sentido, no se puede atribuir a estas costumbres un pretendido carácter de "neutras" ni "naturales", ya que este comportamiento refleja quién ejerce de una manera más importante el poder en la familia.

Para profundizar más acerca de cómo se conforma el sistema de prestigio en la sociedad indígena tzeltal, es imprescindible analizar –en los siguientes apartados- la estructura social y las vías de constitución del poder en la misma.

Formas de ejercicio del poder

En este apartado quisiera profundizar en los puntos desde los cuales se ejerce el poder, y cómo este ejercicio se materializa en instituciones y discursos hegemónicos. Para realizar esto, busqué el significado de poder que fuera más adecuado a esta situación epistemológica:

"El poder es una fuerza y una relación, es decir, una relación de fuerzas, donde la fuerza puede ser observada desde una doble dimensión; su capacidad de afectar o bien de ser afectada. La capacidad de afectar lleva implícita el ejercicio del poder, en tanto que el ser afectado provoca la capacidad de resistencia". (Foucault, 1988; p. 9)

Podemos observar en esta frase las formas del poder: el ejercicio del mismo o la resistencia. Esto no lleva a decir que toda relación de poder implica a un emisor y a un receptor, pudiendo este último desarrollar la capacidad de resistencia. Lo problemático de estas relaciones de poder es que no son equitativas y que conllevan a la desigualdad entre los sujetos.

De esta manera, los individuos o los grupos sociales que ejercen el poder, necesitan crear mecanismos de perpetuación de ese ejercicio, los que se reflejan en: "(...) instrumentos de formación y de acumulación de saber, es decir, cuando el poder se ejercita en mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin formar, organizar y poner en circulación un saber o más bien aparatos de saber". (Foucault, 1990; p. 43)

Esta creación de aparatos de saber, va moldeando a los individuos y a los grupos sociales mediante la declaración de una verdad. Y al instrumentalizarse esta verdad en estos aparatos de dominación, se crean las instituciones, las cuales aseguran el orden y la normalidad en cada sociedad.

Esta normalización se establece en leyes de comportamiento; un modelo de reglas que delimitan formalmente el poder. A esto Foucault le llama "(...) los efectos de verdad que el poder produce y transmite, y que a su vez reproducen el poder". (Op. cit., 1990; p. 32)

Lo particular de esta temática en específico para esta investigación, es si este saber o esta verdad, se pueden visualizar en las sociedades indígenas contemporáneas, las cuales crean sus saberes y sus creencias con una mezcla de elementos de cultura occidental y de cultura originaria.

El punto de partida para aclarar esta situación, es tomar en cuenta los discursos que generan verdades específicas en la cultura tzeltal, los cuales mujeres y hombres indígenas aceptan como verdad, y que adquieren como saber a través de su formación. Esta visión se refleja en el "sentido común", el cual va determinando en gran medida las experiencias y el actuar de los sujetos.

Por eso se dice que esta verdad se manifiesta en "(...) imágenes evidentes y enunciados 'lógicos' de 'sentido común', aceptados como verdaderos, una forma así no pensada de percepción, de enunciación, de sensibilidad... será éste el saber de una sociedad en un momento dado". (Foucault, 1988; p. 6)

Así mismo, Geertz realiza un análisis sobre el sentido común donde señala que: "(...) el sentido común se basa precisamente en la afirmación de que en realidad no dispone de otra teoría que la vida misma. El mundo es su autoridad". (Geertz, 1994; p. 95) Este es por lo tanto un tipo de conocimiento basado en la "sabiduría local o mundana" (Op. cit., 1994; p. 96) donde el aprendizaje no se cuestiona, sólo se aprende por que es parte del orden natural de las cosas. Y lo más importante es que está construido históricamente y sujeto a pautas de juicio, las cuales pueden esconder prejuicios y juicios de valor equivocados, como por ejemplo la superioridad del hombre.

Este sentido común como sistema cultural se transmite entre las generaciones que comparten una misma cultura, y "(...) descansa sobre la misma base en que lo hacen otros sistemas parecidos: la convicción de que su posesión se relaciona con su valor y validez. Aquí, como en cualquier otra parte, las cosas son lo que uno hace con ellas". (Op. cit., 1994; p. 96)

De estas reflexiones y de la observación de algunas comunidades tzeltales, se desprende otra hipótesis para este capítulo, donde planteo que el sentido común de la sociedad indígena tzeltal, está conformado por enunciados que plantean la inferioridad de la mujer y que legitiman su subordinación. Esto se refleja, por ejemplo, en que muchas veces las mujeres se expresan de ellas mismas de manera despectiva, remarcando que sólo los hombres pueden hacer política, y que las mujeres no son aptas para esas cosas.

“Cuando invitamos a las mujeres a ir a la reunión de los colectivos, dijeron que a qué iban a ir a escuchar a las mujeres, si no saben nada porque son mujeres igualitas que ellas y no conocen de esos temas”. (E. Mujer zapatista de 24 años, P. Nueva. Entrevista personal, Agosto 2001)

El sentido común determina los roles que les tocan tanto a las mujeres como a los hombres, señalando los espacios obligados a ocupar por unos y por otras:

“Las mujeres deben de estar en la casa cuidando a sus hijos, porque así debe de ser (...) así ha sido siempre”. (Opinión de M. mujer de 45 años, perteneciente a ARIC ID, en el 1º Taller de Derechos de la Mujer Sta. Rita, Julio 2001)

De esta manera se van asignando valores también a los distintos géneros:

“Sí, a veces les pegan a las mujeres cuando ellas no hacen lo que tienen que hacer dentro de la cocina, a veces no sé que decir, sí, no se debe maltratar a una mujer, pero ya es la costumbre de que ellos dicen que somos tontas que no podemos estudiar”. (Opinión de M. mujer de 45 años, perteneciente a ARIC ID, en el 1º Taller de Derechos de la Mujer, Sta. Rita, Julio 2001)

De estas reflexiones me surge la siguiente interrogante: ¿Qué rige el actuar en la sociedad indígena para que exista ése y no otro orden social? Para responder en parte a todas estas interrogantes, es necesario relacionar a la verdad con el sentido común, y los efectos en el comportamiento de los sujetos que se producen.

“Estamos sometidos a la verdad también en el sentido de que la verdad hace ley, produce el discurso verdadero que al menos en parte decide, transmite y lleva adentro él mismo los efectos del poder”. (Foucault, 1990; p. 55)

De esta manera, podemos comprender la fuerte influencia que tiene en el comportamiento de los sujetos el sentido común, el cual se constituye como una estructura predeterminante en su actuar. Esto está unido intrínsecamente al origen de la desigualdad de género, la cual se transmite a través de las generaciones en códigos inapelables de comportamiento.

¿Cómo podemos, a partir de estas reflexiones, analizar la constitución del poder en la sociedad tzeltal?

Las vías de constitución del poder, nos llevan a analizarlo no sólo como un poder global, en el cual se simplifican los efectos y las dimensiones, sino que además es necesario introducirse en la microrealidad o la microfísica del poder - como le llama Foucault- y en los enfrentamientos pequeños pero mantenidos en el tiempo que se producen en estas relaciones:

“Cómo fenómenos más globales los invisten y anexionan, y cómo poderes más generales o intereses económicos pueden insertarse en el juego de estas tecnologías de poder relativamente autónomas e infinitesimales”. (Op. cit., 1990; p. 43)

De esto podemos argumentar, que ningún universo social está separado totalmente de otro, lo que pasa en la sociedad indígena puede estar reafirmando y sosteniendo a la sociedad capitalista. En otras palabras, la discriminación que sufren las mujeres indígenas en esta sociedad, viene encadenada a la discriminación y racismo que sufren los pueblos indígenas en la sociedad global.

Otro elemento importante -que señalé en el capítulo anterior- es la gran influencia de la Iglesia Católica en las culturas indígenas de Chiapas, la cual forma parte ya de sus rituales fundacionales. Esta influencia, a pesar de haber sido adoptada por la cultura local y transformada, conserva rasgos muy típicos de la formación judeo-cristiana. A partir de lo cual, es difícil descubrir qué tanto de la estructura patriarcal indígena corresponde a esta influencia, o qué tanto estaban ya estructuradas de esa manera las culturas originarias.

Esta dificultad analítica radica en que la cultura tzeltal, como muchas otras, se ha ido conformando por un mosaico de influencias externas e internas. Por esta razón, prefiero dejar sentadas las bases de un análisis posterior señalando que la estructura patriarcal que posee esta cultura, es posible que se haya conformado a partir de la estructura cultural prehispánica y en sincretismo con la religiosidad popular católica y con el sistema capitalista.

Es un factor importante además, hablar de la cultura y la visión religiosa, ya que ésta se permea en muchas de las actitudes de los indígenas creyentes, Nietzsche avanzó mucho en la genealogía de los valores morales, que es lo que me interesa analizar en estos momentos.

Esta visión religiosa y moral, posee sus raíces en los procesos de pacificación y domesticación sufridos en varias partes del mundo en la época colonial en el siglo XVI, sobre todo en Latinoamérica y África. Lo que derivó finalmente, en la monopolización del poder por parte del Estado y en el uso de la violencia legítima en contra de los indígenas.

“La sistemática regulación de las conductas de vida en la renuncia, la obediencia, el acatamiento, la sumisión y la esperanza en el otro mundo, proporcionó un camino a los

poderes totalitarios como el Estado Moderno". (Nietzsche citado por Foucault, 1990; p. 23)

"La moral cristiana de abnegación, la moral del sacrificio, es una realidad de una moral que implica la renuncia a uno mismo". (Op. cit, 1990; p. 15)

Quisiera para finalizar este apartado, dejar una hipótesis que —si bien necesita ser motivo de otra gran investigación para ser afirmada— la dejo como antecedente para esta investigación, esta dice así: la religión católica ha constituido un elemento importante dentro de la formación de la visión de la imagen de mujer, y de lo que debe ser una mujer, constituyendo una parte importante de las nociones de sentido común y de normas de comportamiento en la sociedad indígena.

En el siguiente apartado analizaré a la cultura como reproductora de la dominación, para luego poder abordar a las instituciones tzeltales que se enmarcan en ella.

4.2. El *Lekil kuxdeja*²⁴: la cultura y la reproducción del poder

En este apartado me interesa discutir cómo se realiza el ejercicio del poder hacia las mujeres en algunas comunidades tzeltales. Para esto, mi hipótesis central continúa en torno a la discriminación y la imagen de subvaloración que se tiene de la mujer en esta cultura, lo cual es posible de desentrañar principalmente en las prácticas cotidianas.

En esta visión hegemónica de inferioridad hacia las mujeres, las prácticas culturales transformadas en costumbres han logrado desde años conservar esa

²⁴ La buena vida en tzetal

imagen, la cual con muchos elementos se va reafirmando a diario y es tomada como algo natural. Al hablar de inferioridad me refiero a la valoración negativa que representa el ser mujer.

Dos son los elementos que acompañan a esta hipótesis: el primero es el análisis de la cosmovisión indígena tzeltal, y el segundo son las costumbres que encierran en sí mismas la esencia de la reproducción de esta desigualdad.

Quisiera realizar un análisis más completo, partiendo por definir el concepto de cultura. Para esto, utilizo la definición que realizamos en colectivo en los talleres de derechos humanos con algunas mujeres indígenas, y por otra reviso las definiciones antropológicas que se le han dado.

Este concepto, lo definimos en colectivo como la forma de pensar, de actuar, de sentir, de reír, de sufrir, de vestir, de reaccionar, de comer, de amar y de creer que posee y comparte un grupo determinado de personas, la cual no posee una valoración en sí misma positiva o negativa, sino que existen prácticas en las diferentes culturas que pueden ser positivas o negativas según el que las viva.

Así definieron el concepto de cultura las mujeres indígenas que participaron en los talleres, donde los aspectos más importantes para ellas se constituían en los antepasados, las raíces, pero también la forma de vivir cotidianamente.

Esta definición está de acuerdo con lo que expresa Geertz (1994), donde la cultura es un conjunto de significados que comparten los grupos humanos, que les permite identificarse en común y diferenciarse respecto al resto.

En este sentido, los elementos que componen la cultura no son "(...) legados pasivamente heredados, lo que está suponiendo que la construcción de una cultura es un trabajo permanente y de toda sociedad (...) el trabajo de crear una cultura es una actividad permanente y relativamente inconsciente de toda sociedad, grande o pequeña, tradicional o moderna". (Mato, 1994; p. 56)

El elemento anterior es crucial para entender a la cultura como algo dinámico y vivo, es decir, que cambia como van cambiando los sujetos, ya que es parte constitutiva y resultante de las relaciones sociales entre estos sujetos, por lo tanto la cultura no es "perfecta" sino que es "perfectible" (De Sousa, 1996).

Como una construcción social constante, la cultura no es estática ni esencial "(...) ni como atributo más o menos natural de las poblaciones" (Mato, 1994; p. 15). Si la consideramos un atributo natural, la cultura sería inherente a un grupo poblacional, limitando en extremo su modificación y reificándola. Por lo tanto ni la cultura ni las costumbres son algo esencial, sino que se van creando.

Al ser un resultante de las relaciones sociales, la cultura es una construcción dialéctica entre poderes y contrapoderes sociales en constante lucha, por eso la podemos unir estrechamente a lo político y verla como un reflejo de las relaciones de poder que se dan en todas las sociedades.

Desde este punto de vista la analizamos no como algo autónomo y separado de lo político, lo social o lo económico, sino que vemos que "(...) lo cultural posee sentido político y es un producto social (...) y que es lugar y producto de confrontaciones y negociaciones entre los actores sociales disputando, legitimando y deslegitimando distintos poderes". (Mato, 1994; p. 15)

Cotidianamente en la cultura se van resignificando las diferencias de poder y estatus comunitario, y también —en el caso de la cultura tzeltal— se va legitimando el poder patriarcal y gerontocrático. Para ejemplificar esta situación en algunas comunidades tzeltales, describiré posteriormente en este mismo capítulo las instituciones comunitarias existentes, las cuales reflejan ampliamente estas diferenciación social entre hombres y mujeres.

Me parecen significativas para esta investigación, las manifestaciones culturales que están entrelazadas con las relaciones de género, reflejándose en que el hombre casi siempre ocupa un lugar privilegiado en el ámbito de las relaciones públicas, y en el ámbito privado de decisión también. A las mujeres se les atribuyen ciertas tareas que no están ligadas al ámbito público de las relaciones sociales, sino que más bien se enmarcan dentro de obligaciones relacionadas a lo privado de éstas, las que a su vez, están ligadas directamente con la reproducción social.

Respecto a esto, Toledo destaca la paradoja implícita en el papel que ejerce la mujer, por un lado sufre la discriminación en su cultura, y por otro, ella es la principal transmisora de esa cultura: "Las mujeres —en función de su papel de educadoras de los hijos— son las principales transmisoras y reproductoras de la cultura e ideología que en gran medida determinan su propia situación subordinada". (Toledo, 1986; p. 74)

Esta paradoja se une a las diferencias existentes entre indígenas y caxlanes, donde las contradicciones de clase unidas a las de raza, generan un marco para las mujeres indígenas donde la discriminación no es sólo por ser mujeres, sino que también por ser indígenas y pobres.

Podemos visualizar con lo anterior, algunos elementos de la dominación específica hacia la mujer indígena, y la implicancia que tiene para eso la pertenencia a una cultura subalterna o popular. Creo importante destacar la visión de Gramsci respecto a esto: "(...) en toda sociedad clasista existe una cultura hegemónica (la de la clase dominante), y contrapuestas a ella, las culturas subalternas o populares (de las clases dominadas)". (Gramsci citado en Toledo, 1986; p. 74) Esta contraposición "(...) no supone oposición y menos contradicción, y en muchos casos implica la afirmación de elementos reaccionarios ya superados por la cultura dominante (como el estatus femenino)". (Lombardi Sartrini en Toledo, 1986: p. 74)

Esto nos puede ayudar a explicar la situación de la mujer indígena dentro de su cultura; donde es muy importante la conformación también de la visión de mundo que se desarrolla en las culturas subalternas -como la indígena- a partir de una situación de desigualdad y discriminación por parte de una sociedad clasista y dominante.

En esta creación y recreación cotidiana, se incorporan elementos que permiten explicar la realidad de desigualdad que viven. Y sobre todo teniendo en cuenta que esta cultura está inserta en el sistema capitalista, el cual favorece aún más las situaciones de discriminación dentro y fuera de ella.

Quisiera destacar que la condición subalterna de la cultura indígena no es de ninguna manera la única explicación para la desigualdad que sufre la mujer dentro de ella, ya que según autoras como Toledo (1986) y Gil (1999), las culturas originarias ya poseían rasgos de patriarcado antes de la introducción del capitalismo en éstas.

Lo anterior lo podemos complementar a partir del conocimiento de las creencias tzeltales acerca de lo femenino y lo masculino, donde casi todos los elementos de la naturaleza están dentro de esa dualidad genérica, y de acuerdo a eso tienen ciertas características, de fuerza o debilidad:

“Cuando me estaba bañando en el Jataté, yo no sabía nadar, y de repente mi amiga me dijo que la acompañara que no pasaba nada, me metí y al ratito me estaba ahogando. Luego el señor que me curó el susto me dijo que el Jataté tiene un dueño que es hombre, por eso se lleva siempre a las mujeres, si es hombre lo deja salir, pero las mujeres siempre se ahogan”. (L. Mujer tzeltal de 27 años, perteneciente a ARIC ID. Entrevista personal, Ocosingo, Noviembre 2001)

“El Jataté es un río muy grande, casi uno de los más grandes de la región, va a juntarse con el Usumacinta, que recorre desde Chiapas a Guatemala”. (Notas de Campo, Ocosingo, Octubre 2001)

Esta dualidad femenino/masculino se basa principalmente en la fuerza o debilidad, la grandeza está relacionada con lo masculino, cuando la montaña es más alta el dueño es un hombre.

“Las montañas también tienen dueños o dueñas, por eso si uno anda débil lo puede agarrar, nadie anda nunca solo en la montaña, por ejemplo ese monte de allá, lo gobierna un hombre es muy fuerte y grande, mucha gente se ha perdido ahí”. (L. Mujer tzeltal de 27 años, perteneciente a ARIC ID. Entrevista personal, Ocosingo, Noviembre 2001)

Existen además otras creencias de los tzeltales, donde se mezclan muchas cosas religiosas y mundanas para la explicación del mundo. Lo interesante de esto, es que al analizar la lógica que poseen las explicaciones podemos visualizar las relaciones de poder y enfrentamiento que éstas esconden:

"Estábamos en la reunión, A. que es la máxima autoridad de las mujeres del Municipio Autónomo, estaba recién parida de su hijito, le miré al bebé las manitas y tenía una pulserita y un collar de vidriecitos amarillos como el ámbar en forma de pie, le pregunté qué era eso y me dijo 'es que tiene un su mal de ojo, ayer vino el curandero y dijo que las envidias andaban cerca de aquí y que al niño lo ojearon', justo en la reunión estaban tratando los problemas entre ellas en la organización de los colectivos, y A., estaba peleada con la mayoría de las mujeres de su colectivo porque decían que era 'venenosa'". (Notas de Campo, Patria Nueva, Septiembre 2001)

Los elementos mágicos están, de esta manera, presentes en toda la vida comunitaria, si les va mal o se enferman es porque alguien se lo está deseando, por eso los tzeltales le dan una gran importancia a mantener las relaciones comunitarias y familiares en equilibrio.

El ejemplo más importante de la búsqueda de la armonía es el *lekil kuxlejal* o "vida buena" en lengua tzeltal. Este es un concepto que utilizan mucho para definir la armonía en todas las relaciones que los involucran, incluyendo las relaciones de complemento en la pareja:

"Esta palabra significa que la pareja debe estar bien, deben comportarse ambos como manda Dios, ayudarse mutuamente, no tomar trago el hombre, no pegarle a la mujer, no engañarse, cuidar a los hijos y cuidarse entre ellos dos". (M. Hombre perteneciente a la ARIC ID. Entrevista personal, Ocosingo, Mayo 2001)

Esta norma social de la "buena vida" en pareja, puede ser utilizada para rescatar desde los valores culturales una forma más democrática de relacionarse entre el hombre y la mujer. Pero también el *lekil kuxlejal* puede tener vertientes

que se deben cuidar, como el determinismo del cumplimiento de los roles sociales asignados tanto a los hombres como a las mujeres.

Este determinismo puede ser peligroso en la medida que la "buena vida" dependa de que la mujer esté en la casa y se encargue de los hijos, su marido y la comida, y que el hombre cumpla las funciones de proveedor y de no abandonar a la familia, no tomar trago y no pegarle a la mujer.

Creo entonces que este concepto debe ser trabajado dentro de las comunidades tzeltales, y rescatarlo en muchos aspectos; sobre todo en el respeto entre la pareja, en el rechazo a la violencia y en el desarrollo integral de una cultura más democrática e inclusiva que camine con los cambios que se producen en todas las sociedades.

Cabe destacar, que el *lekil kuxlejal* o "buena vida" involucra otros aspectos muy importantes de la vida de las comunidades tzeltales, sobre todo en los conflictos que existen a nivel tanto interno como externo. En esto destaca la importancia de mantener buenas relaciones y en paz entre indígenas.

Al ser el *Lekil Kuxlejal* un valor de la cultura tzeltał muy rescatable en un sentido crítico, lo definiré a continuación en palabras de Paoli:

"Lekil kuxlejal es la vida buena por antonomasia. No es una utopía porque no se refiere a un sueño inexistente. No, el lekil kuxlejal existió, se ha degradado pero no se ha extinguido y es posible recuperarlo. No sólo pertenece a este mundo, también al más allá. Veamos al lekil kuxlejal desde uno de sus aspectos fundamentales: la paz. La concepción de paz entre los tzeltales supone la dimensión sagrada y perfecta del silencio. Un factor necesario, clave para que haya lekil kuxlejal es la paz (stamalil k'inal), por lo mismo son

dos conceptos inseparables. Hay *lekil kuxdejal* cuando existe *slamalil kinal*. (Paoli, 2001; p. 2)

Vemos entonces cómo la armonía y la paz son fundamentales en la cosmovisión tzeltal, por lo cual éste puede ser un elemento muy útil para mejorar las relaciones intergeneracionales, sobre todo de violencia al interior de la familia. En esto, se debe siempre tener en cuenta una apertura hacia la diversidad y los cambios de patrones sociales que ocurren en las comunidades tzeltales: sobre todo en la visión de la mujer y su papel social. Esta paradoja puede quedar explícita en estas palabras:

“Desarrollar el *Lekil Kuxdejal* implica que las parejas se entiendan y se quieran, que la mujer no se aloque ni el hombre tampoco, que no haya golpes ni maltrato, pero que cada uno cumpla con sus obligaciones (...) por eso y otras cosas ustedes los caxlanes son muy diferentes a nosotros, nosotros no nos separamos nunca, no se nos permite en la comunidad, sólo si un hombre le pega mucho a su mujer, ahí sí” (C. Hombre de 39 años, Autoridad de ARIC ID, Agua Azul. Entrevista personal, Agosto 2001).

Queda como tarea pendiente después de esta breve revisión, plantear un cambio en las relaciones de discriminación hacia la mujer, pero desde la propia cultura, pudiendo desarrollar este término de una manera más amplia y por la sociedad tzeltal que lo está tratando de vivir.

Las costumbres: el presente en la vida de las mujeres

En este apartado tocaré la temática de las costumbres dentro del contexto de las comunidades tzeltales, a modo de visualizar algunos elementos de ejercicio del poder que se reflejan en la vida cotidiana de las mujeres indígenas.

Para comenzar, es necesario señalar que al hablar de costumbres estamos refiriéndonos a manifestaciones culturales que en sí constituyen parte de las relaciones sociales. Pudiendo encontrar en éstas, algunos indicios de esencialización de ciertos elementos de las relaciones intergeneracionales en la vida cotidiana.

Esta esencialización es parte de algunas costumbres que nos dejan entrever muchas veces el ejercicio de poder, brindando elementos para la naturalización de la dominación de las mujeres. En esta naturalización del comportamiento, se han construido ciertos parámetros a los cuales las mujeres deben cumplir:

"Sólo la mujer sabe hacer la tortilla, hacer aseo dentro de la casa, nunca ves a una mujer con su cuaderno en la mano... no, lo que tiene en la mano es la escoba y la masa, es la costumbre que nos dio nuestros padres, cuando no se escuchaba de leer y escribir, ni menos para las mujeres". (D. Mujer zapatista de 37 años, Jerusalén. Entrevista personal, Agosto 2001)

"La costumbre es muy diferente para nosotros, así vivimos en nuestra tierra, somos muchas la verdad que no sabemos leer y escribir, nos habían dicho nuestros padres que ellos nunca fueron a estudiar. Piensan que no sirve lo que a nosotros nos gusta hacer, las mujeres la verdad la mayor parte no saben de estudiar... así nada más viven ahí en mi tierra. Las costumbres de mis antepasados eran así, yo vi a mis padres, cuando se casaron trabajaban juntos, todo el día, y también ni mis hermanos saben leer y escribir, así no más pasan el día trabajando con azadón y al atardecer hay que hacer la comida, así vivimos. No sabemos ni cómo llegar a un lugar, yo pienso que la culpa es de mis padres, porque le dieron oportunidad de estudiar a mis hermanos y a mí no". (C. Mujer zapatista de 56 años, R. Jataté. 1º Taller de Derechos de la Mujer, Junio 2001)

De acuerdo a estas palabras, las costumbres son tomadas como la reglamentación de la forma de vida; esa forma de vida puede tener aspectos negativos y positivos según la perspectiva del que lo analice.

En el caso de las mujeres, si existen costumbres que no satisfacen sus expectativas y sus cambios, para ellas no son positivas, y estaríamos hablando de una esencialización del ejercicio unilateral del poder en algunas costumbres. Este elemento de esencialización del poder masculino en algunas costumbres, ha ido conformando una forma de vida para las mujeres indígenas y para los indígenas en general, que se reproduce en la cotidianeidad.

Para comprender un poco más este tema de la reproducción de la dominación en algunas costumbres, quisiera introducir un término muy útil: el *Habitus*, este concepto fue acuñado principalmente por P. Bourdieu, quien lo definió como:

“(...) un sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente reguladas y regulares sin ser el producto de la obediencia a reglas, y a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta”. (Bourdieu, 1991; p. 92)

Este párrafo es muy útil para mi análisis, ya que habla de la existencia un conjunto de disposiciones duraderas y que se transmiten –entre otros- a través de la cultura, las cuales corresponden a estructuras predeterminadas para conformar a los sujetos en su diario vivir. En este punto considero crucial la relación del

habitus con la cultura y las costumbres, es decir, más claramente, este sistema de determinaciones corresponden a estructuras culturales que forman a los sujetos que comparten esas mismas disposiciones en una misma cultura.

Dentro de esto, es muy importante destacar cómo esas disposiciones duraderas en su relación con el mundo práctico se constituyen como: "(...) un sistema de estructuras cognitivas y motivacionales en un mundo de fines ya realizados, modo de empleo o caminos a seguir" (Op. cit, 1991; p. 93) por lo cual se constituyen como naturales y necesarias "(...) debido a que están en el origen de los principios de percepción y apreciación a través de los que son aprehendidas". (Op. cit., 1991; p. 94)

Lo que quiere decir que el *habitus* se conforma en los sujetos sociales conformándolos, y determina en alguna medida -si bien no totalmente- su actuar en las relaciones de poder. En este sentido, existe una relación directa con las costumbres, algunas de las cuales son a su vez un mecanismo de perpetuación de la dominación de las mujeres, mediante la naturalización del comportamiento de los hombres y hasta de ellas mismas. Por esta "naturalización" del comportamiento, es que se hace muy complicado plantear un cambio real de las costumbres que no las beneficien.

Me parece esencial entonces tener en cuenta al *habitus* como el concepto central para analizar las costumbres, partiendo de la base que existen esas estructuras estructurantes; las cuales deben ser profundamente analizadas y cambiadas, no tan solo en la cultura tzeltal sino que en todas las culturas.

Lo anterior tiene que ver no tan solo con la dominación de las mujeres indígenas, además hay que tomar en cuenta, otras situaciones de discriminación

como el racismo y la desigualdad de clase –que si bien provienen de una discriminación externa desde otra cultura- influyen de sobremanera en los tzeltales y en general en todos los indígenas.

“Maltratar a una mujer ya es costumbre de que ellos lo hagan, dicen que somos tontas que no podemos estudiar. Por ejemplo un papá y una mamá piensa más que un hijo, el papá se dedica a todo, por eso yo digo yo misma que no voy a poder como si fuera un niño, los hombres ya están acostumbrados a enfrentar cualquier cosa, los hombres piensan más, digo eso porque así me acostumbraron mis padres. Por ejemplo si la mujer quiere ser autoridad lo puede ser, pero es mucho mejor que acepte un hombre, porque es la costumbre que la mujer no sea autoridad, la mujer no puede ser autoridad porque no tiene estudios ni política, sólo el hombre sale a estudiar”. (Opinión vertida por una mujer de 60 años perteneciente a ARIC ID, en el 2º Taller de Derechos de la Mujer, Ocosingo, Septiembre 2001)

Las costumbres negativas, que limitan el desarrollo de las mujeres son las que reproducen su condición de discriminación, por eso cuando me refiero a este concepto, quiero explicitar esta tensión constante entre lo que dictan las costumbres y la realidad de las mujeres hoy en día. Por lo anterior sostengo que si las costumbres se transforman en cadenas, las cuales a diario repiten formas de dominación, deben ser cambiadas, sobre todo porque no están separadas de las relaciones sociales, y a su vez, estas relaciones deben ir cambiando hacia una democratización real de la sociedad indígena.

Para generar un cambio en estas manifestaciones culturales es necesario recalcar que las costumbres son “ (...) integrales e indistinguibles de las relaciones sociales, no son separables”. (Fitzpatrick,1990; p.17.) Con esta premisa es ya posible pensar en que las costumbres cambien con la contingencia y sean capaces de adecuarse a las necesidades de los que las viven cotidianamente.

"Las mujeres en la comunidad no asumen cargos como Agentes, Comisariados, porque no es así la costumbre, porque los hombres se creen patrón. Ya es hora de que esa costumbre cambie... y podamos nosotras también representar a la comunidad". (T. Mujer zapatista, 27 años, San Gregorio. 1º Taller de Derechos de la Mujer Reg. Betania, Julio 2001)

Existen algunos casos en las comunidades, donde hombres también critican esa visión de inferioridad que se tiene de la mujer, como lo expresó un indígena tzeltal al preguntársele qué opinaba sobre la situación de las mujeres indígenas en las comunidades:

"Creo que aquí en la comunidad nadie piensa que no se debe criticar a la mujer, será que la mujer es que porque no sabe defenderse, porqué siempre se queda callada, yo creo que para mí, que ya es el momento de que sepa defenderse de lo que dicen, por eso debemos dar la oportunidad de que participen, que lo saquen el miedo que tienen, que ande sola sin pensar de nada que a ella le pasa algo, para mí es mejor que se aconseje a los hombres que ya no digan cosas malas de la mujer, muy al contrario, si ves una mujer dile que se cuide, que no le pase algo, aquí en nuestra comunidad toda la vida estamos así, por qué? Es que no nos damos la libertad de participar". (Juan, 27 años perteneciente a ARIC ID, 1º taller de Derechos de la Mujer, Agua Azul, junio 2001)

Con estos elementos surgen las pistas de por dónde puede ir la crítica cultural: hacia algunas costumbres negativas para las mujeres y las estructuras de poder cotidiano; y en esa medida afectar a las estructuras patriarcales globales de la visión cultural.

“La situación de la mujer ha ido cambiando, antes era peor, ahora a las mujeres no les pegan tanto y hay castigo para el que lo haga, no está del todo bien, pero ahí vamos” (L., mujer zapatista de 26 años. Entrevista personal, Jerusalén, Febrero 2001)

4.3. Vías de constitución del poder: las instituciones en la sociedad tzeltal

“Las instituciones ocupan un lugar relevante en el entramado del poder, y permiten estabilizar la forma de ciertas relaciones de fuerza, manteniéndolas dentro de los rangos de modificación permisibles. No son más que un conjunto de prácticas que tienen como función fijar dichas relaciones y reproducirlas, es decir, busca asegurar su propia conservación organizando las relaciones de fuerza en relaciones de poder-gobierno alrededor de una instancia nodal, tal como sería la ley con relación al Estado y el padre en el caso de la familia”. (Foucault, 1988; p.11)

Este párrafo se inserta de manera básica en el inicio del apartado, el cual en síntesis busca analizar las instituciones de poder en algunas comunidades tzeltales participantes de esta investigación.

Es necesario destacar, que el hecho de tomar algunas instituciones tzeltales para su análisis y afirmar que son instituciones de poder, no implica necesariamente que se deban destruir o cambiar totalmente. Al contrario, este proceso busca fomentar dentro de esas mismas instituciones la democratización de las mismas, buscando no un punto de quiebre, sino un punto de apoyo para la sociedad indígena en general.

Para el análisis tomaremos en cuenta dos ejes importantes al hablar de las instituciones: la búsqueda de permanencia del orden establecido dentro de un

estrecho margen de movilidad, y la presencia para esto de una instancia nodal reguladora, hasta a veces represora.

Esta búsqueda de permanencia de la cual hablo, implica también la permanencia de ciertos poderes en la sociedad tzeltal que están representados en sus instituciones más importantes: la familia, la comunidad y la organización. Las cuales poseen sus instancias nodales en su propia dinámica; el padre de familia, las autoridades o el consejo de ancianos y finalmente las autoridades más importantes de su organización.

A continuación, procederé a analizar estas instituciones, contextualizando y señalando los aspectos esenciales de su constitución.

La Familia

Esta es la institución primaria y más básica en torno a la cual se organiza la vida de los tzeltales, por esto me parece muy importante contextualizar a continuación la situación de la mujer dentro de la familia, y posteriormente visualizar qué elementos influyen en su posición dentro de la misma.

En las comunidades tzeltales estudiadas, la actividad económica gira en torno a la milpa familiar, los frijolares, el maíz, los cafetales, el cacao, plátano, y los mangos. Estos cultivos representan la entrada económica de las familias campesinas indígenas. Específicamente el café, el maíz y el frijol son la base de la economía de subsistencia de esta zona.

Las mujeres en este contexto se encargan principalmente del cuidado de la casa y los animales domésticos. También se preocupan en menor medida de la

milpa, los frijolares, los cafetales y los maizales –que son más bien actividades masculinas.

“En la mañana Doña J. se levantó muy temprano, cerca de las 5:30 de la mañana, aún era de noche. Comenzó a moler en el mecate el maíz para hacer la tortilla. Tenía las manos gruesas y arrugadas, morenas como el carbón. La masa jugaba bajo sus manos, llegando a tomar la forma redonda de las tortillas. Su hija L. comenzó a encender el fuego, el cuarto de cocina se llenó de humo, mis ojos lloraban al lado de los suyos que ya estaban acostumbrados. Doña J. me platicó de su marido; él tenía que ir a trabajar en la milpa, era época de cosecha de elotes. Mientras él iba a la milpa ella se quedaba en la casa, dando de comer a las gallinas y los puercos. Luego ya prendido el fuego se comenzaron a cocer los frijoles, y se hicieron las tortillas. Ellas estaban preparándose ya que el fin de semana irían a vender tostadas, huevos y algunas gallinas al tianguis campesino en Ocosingo. -A este tianguis en su mayoría van a vender mujeres, algunas viniendo desde muy lejos: traen chayotes, chapay de la selva, tortillas caseras y bellas blusas de colores, además de café y frijoles. Se les puede ver caminando desde sus comunidades en la madrugada del domingo para llegar a Ocosingo a vender sus productos-. Cuando ya estaba listo el café, Doña J. me platicó que en la época de cosecha del maíz trabajaba toda su familia, ella como tenía a su esposo, sus dos hijos y tres hijas, no tenía problema, pero habían mujeres que estaban solas y necesitaban ayuda, la que la mayoría de las veces pedían a sus familiares” (Notas de campo, Nuevo Jerusalén, Ocosingo. Marzo 2001).

A las mujeres que están solas en estas comunidades; viudas, solteras, y unas cuantas que han sido abandonadas por sus maridos, le cuesta mucho salir adelante, sobre todo cuando su familia no las apoya. Esto es muy importante en el contexto familiar de la mujer, ya que al existir una marcada división sexual del

trabajo, es muy difícil que una mujer sola pueda hacerse cargo de todo: los hijos, el sustento familiar y la casa.

Por estas razones la estructura familiar tzeltal es muy importante, donde la mayoría de las mujeres y los hombres se casan jóvenes. Ya desde los 15 años comienzan a involucrarse en la vida matrimonial, muy pocas siguen solteras hasta los veinte años.

Muchas veces los matrimonios se realizan por mutuo propio de los novios, pero aún existen situaciones donde éstos no se conocen antes de casarse:

“Los jóvenes no se conocen mucho. El noviazgo es una costumbre que apenas va surgiendo, pero en muchas comunidades es rechazado (...) muchas veces se le impone a la muchacha aquel pretendiente que a los padres les parece más adecuado” (Paoli, 1999; p. 107).

Esta situación, en algunos momentos, sobre todo antes se concretaba en la venta de las hijas, donde la moneda de cambio podía ser licor, dinero o algunos animales, dependiendo de la capacidad monetaria del pretendiente y que además fuera aceptado por los padres.

“Hay comunidades donde la mujer todavía no puede elegir a su pareja por sí sola, la elige su familia. Por ejemplo en mi caso, yo no tuve el derecho de elegir mi marido, a mí mi padre me cambió por trago” (A. Mujer de 39 años perteneciente a ARIC ID, 2º Taller de Derechos de la mujer en La Soledad, Agosto 2001).

“Mi amiga J. me platicó medio en secreto que no quería casarse, que no quería amarrarse a ningún hombre que la estuviera controlando (...) Ella vive al otro lado de la comunidad con sus papás, me contó que su mamá es muy dominante con ella, no la deja salir mucho ni menos tener

novio, anda a escondidas con él. A pesar de que es la mamá la que domina sobre los hijos, siempre debe estar de acuerdo con lo que dice su papá, las pocas veces que él interviene tiene todo el poder de decisión" (Notas de campo, Jerusalén, Septiembre 2001).

Se comienza a dibujar de esta manera, la estructura patriarcal de la organización familiar tzeltal, donde el hombre posee la mayor cuota de poder, siendo el representante familiar ante la comunidad:

"(...) el padre es quien encabeza la organización del trabajo de la milpa y está dotado de una amplia capacidad de mando en la célula familiar" (Paoli, 1999; p. 101).

La instancia nodal en el caso de la familia está constituida por el hombre; quien ejerce su poder sobre la mujer y sus decisiones, las cuales si bien se comparten y conversan, dependen en última instancia de lo que diga el hombre:

"Sí quiero asistir a los talleres, pero depende de lo que me diga mi esposo", "En muchas partes de la Selva aún no nos dejan escoger a nuestras parejas", "Aunque seamos solteras no nos dejan salir a los talleres porque tenemos que cuidar a nuestros hermanitos". (Opiniones vertidas en el 1º Taller de Derechos de las Mujeres, Betania, Julio 2001)

Puedo citar muchas frases que reflejan que la mujer no tiene oportunidad real de decidir sobre su vida en este universo social más pequeño que es la familia, el cual a su vez, está regido por las normas que impone la sociedad. Lo anterior se refuerza con el hecho de que la familia es el núcleo de dominación primario:

“El ejercicio del poder encuentra su origen en el arte de gobernar la familia y administrar los bienes. Entonces la familia pasa a formar parte de la población y se integra a sus regularidades como elemento fundamental de la población y como un instrumento de su gobierno” (Foucault, 1988; p. 10).

La institución de la familia es producida e inventada por ciertas relaciones de poder, la cual intentará cristalizar y asegurar su duración y reproducción. Es importante señalar además, que los mecanismos comunitarios para mantener esta institución son fuertes, y que existe una gran dedicación por parte de todos los miembros comunitarios -sobre todo por los padrinos de los matrimonios- para arreglar las diferencias y problemas que se produzcan al interior de las parejas.

“Cuando mi marido me pegó, o sea que tuvimos muchos problemas, vino nuestro padrino y platicó con él, le llamó la atención por lo que había hecho, y me preguntó qué había hecho yo para molestarlo, llegamos a un acuerdo, que él no me pegaba más, pero que yo hacía mis quehaceres en la cocina, o sino tenía que aguantar que se enojara y me pegara”. (L. Mujer de 26 años perteneciente a ARIC ID, Patihuitz. Entrevista personal, Agosto 2001)

“A veces cuando los problemas no se arreglan entre dos personas, tiene que venir la autoridad comunitaria a arreglarlo, y hasta le dan cárcel al hombre que no se hace responsable de sus hijos”. (L. Mujer de 26 años perteneciente a ARIC ID, Patihuitz. Entrevista personal, Agosto 2001)

En esta estructura familiar patriarcal, existen enunciados que se han constituido como la naturalización del maltrato hacia las mujeres. Una de ellas es la justificación del maltrato si la mujer no cumple con sus obligaciones domésticas: “El hombre regaña a la mujer si no tiene lista la comida” (G. Mujer de 23 años perteneciente a la ORCAO, Ocosingo. 2º Taller de Derechos de la Mujer,

Septiembre, 2001). O porque la mujer desea realizar otras actividades, como asistir a talleres o reuniones de la organización.

Por eso, cuando las mujeres describen su situación en la familia, muchas señalan el maltrato sufrido de parte de sus esposos, donde la violencia doméstica todavía sigue afectándolas, este maltrato está unido casi siempre con el problema del alcohol.

“Las mujeres en las comunidades no salen, los hombres sólo se emborrachan sin importar si hay alimentos o cosas básicas y todavía llegan a maltratar a sus esposas. No tienen de vestimenta para los niños”. (C. Mujer de 34 años perteneciente a ARIC ID, Champa San Agustín. 1º Taller de Derechos de la Mujer, Julio 2001)

“Muchas mujeres son maltratadas por sus esposos pero eso nunca aparece, y hay hombres que sí son muy bravos y si la mujer no tiene lista la comida, todavía se da el maltrato”. (J. Mujer zapatista 25 años, San Gregorio, 1º Taller de Derechos de la Mujer, Julio 2001)

Este fuerte control ejercido por el hombre no es sólo a nivel de parejas, también los padres golpean a sus hijas para ejercer un control efectivo sobre su vida. La mayoría de las adolescentes están sometidas a lo que digan sus padres; existen casos dramáticos como el de una joven zapatista de 16 años, que tuvo que huir de su casa porque el maltrato de su padre hacia ella era ya insoportable.

“Pobre de M. se arrancó a Ocosingo a trabajar a un restaurante, donde a veces ni siquiera le pagan. Su padre le pegaba siempre, no la dejó ni ser delegada de la educación autónoma, no la dejaba salir, y por cualquier cosa le pegaba, llegaba algunas veces con los ojos morados. Así se aburrió y se fue” (J. Mujer zapatista de 28 años, Jerusalén. Entrevista personal, Octubre 2001).

Se puede visualizar, que la división sexual de los roles y atribuciones en las familias tzeltales está muy marcada, lo cual no sólo repercute en la división del trabajo, sino que también incide fuertemente en la sectorización de la toma de decisiones por parte de los hombres.

“A la madre se le suele llamar *yajual nã* o ama de casa o la que manda en la casa (...) El trato entre esposo y esposa es normalmente de mando y obediencia. Pero hay relaciones dentro del hogar en las que normalmente no interviene el padre, como son la relación entre madre e hija, y cuando las madres atienden a los bebés, de preparar la comida, etc.” (Paoli, 1999; p. 103).

Esto se refleja en el escaso poder de decisión que poseen las mujeres respecto del hombre. El hombre predomina en el ámbito público, es el que toma las decisiones, pero también es el que predomina en la toma de decisiones importantes a nivel privado.

“La comunidad avala y reafirma las jerarquías familiares. Las autoridades comunitarias se entenderán con el padre de familia” (Op. Cit., 1999; p. 104).

Debido a esta situación, cuando las mujeres relatan sus problemas en la familia, se refieren en innumerables ocasiones al problema de su libertad de salir, o de realizar otras actividades:

“Cuando vivía mi esposo tenía la oportunidad de salir pero muy limitada, y desde que se murió salgo mucho más” (C. Mujer zapatista de 54 años, R. Jataté. 1º Taller de Derechos de la Mujer, Junio 2001).

La falta de decisión sobre algunas actividades que involucran relaciones públicas es notoria también, donde las mujeres deben pedir permiso a sus esposos para salir y para participar en talleres.

“Las mujeres no tenemos derecho de salir porque nuestros maridos dicen que tenemos que estar en la casa atendiendo a los hijos, muchos hombres no dejan salir a sus esposas porque dicen que si las mujeres salen los están engañando” (H. Mujer zapatista de 32 años, R. Jataté. 1º Taller de Derechos de la Mujer, Junio 2001).

“Las mujeres no se quieren reunir porque tiene que cuidar a su esposo y tienen mucho trabajo en la casa”. (J. Mujer de 37 años, perteneciente a ORCAO, Ocosingo. Entrevista personal, Agosto 2001).

“Los esposos no dan permiso de salir porque dicen que sus hijos van a quedar solos, y que quién los va a cuidar”. (R. Mujer de 20 años, perteneciente a ARIC ID. Agua Azul. 1º Taller de Derechos de la Mujer, Julio 2001)

“La mujer trabaja en la milpa cargando los hijos, el hombre no, y durante la caminata igual, llegan a la casa cargando a sus hijos ya cuando regresan tienen que trabajar, las mujeres son las que tienen que hacer todo el trabajo, más todavía si no está el trabajo en la casa llegan a golpear, ni siquiera pueden salir”. (M. Mujer zapatista de 23 años, Jerusalén. Entrevista personal, Julio 2001)

“En las reuniones las mujeres no salen se quedan en la casa, son dueñas de casa y sólo eso. Las mujeres por temerle a sus esposos no salen”. (A. Mujer zapatista de 32 años, Patria Nueva. Entrevista personal, Agosto 2001)

La situación que vemos reflejada en estos párrafos, es para la mayoría de las mujeres indígenas una condición de vida. El hecho de estar con un hombre

que seguro va a controlar todos los aspectos de su vida, es común: "(...) mejor me separé de mi esposo, porque me pegaba mucho, estar con un hombre es un obstáculo" (M. mujer zapatista, 22 años, Jerusalén. Entrevista personal, Mayo 2001).

Este control masculino se reafirma en los celos

"Las mujeres no tienen derecho de salir por sus maridos, tiene que estar en la casa, atendiendo a los hijos, no las dejan salir porque dicen que si salen las mujeres no ve lo que va a hacer su esposa, y a lo mejor va a estar con otro". (D. Mujer zapatista 37 años, Ocosingo. Entrevista personal, Julio 2001)

"La mayor parte de los hombres dicen que no dejan salir a sus mujeres porque dicen que si salen van a buscar maridos o amantes (...). El machismo y los celos son el problema". (L. Mujer zapatista, 26 años. Entrevista personal, P. Nueva, julio 2001)

"Si te dan un cargo y te sales a otras partes hay chismes te dicen cosas muy feas, un tiempo que buscaron a dos mujeres para ser delegadas no pudieron salir por los chismes y dejaron de ser delegadas". (E. Mujer zapatista, 26 años. Entrevista personal, P. Nueva, julio 2001)

Este control de la sexualidad de las mujeres tiene una estrecha relación con la división sexual del trabajo, donde a la mujer se le asignan ciertos roles para tenerla enmarcada dentro de un margen estrecho de acción, como puede ser el ámbito doméstico, y poder controlar de una manera más efectiva sus acciones.

Al recoger opiniones de las mismas mujeres indígenas acerca de este tema, el problema para ellas no es quién hace qué en la casa sino que es la cantidad de trabajo y la desigualdad de oportunidades para participar y decidir:

"Si a mi me toca hacer la comida no hay problema, pero que M. me respete y me ayude tan siquiera de portarse bien conmigo, si él me respeta yo también lo respeto" (L. Mujer zapatista 24 años, P. Nueva. Entrevista personal, Septiembre 2001)

"Nosotras nos quedamos a hacer los trabajos en la casa, preparar la comida, cuidar a los niños, cuando llega el hombre de la casa, nosotras no tenemos la oportunidad de pasear o ir a una fiesta, pero los hombres si, disfrutan la vida propia sin que piensen en su familia o en su mujer". (J. Mujer zapatista, 24 años, Ocosingo. 2º Taller de Derechos de la Mujer, Septiembre 2001)

Existe, a partir de una problemática económica, la demanda de parte de las mujeres por tener un trabajo asalariado, de "salir a buscar la paga" como lo hacen los hombres.

"Es la costumbre de que el marido sea el que sale a buscar la paga y gana más que una mujer, las mujeres estamos muy maltratadas". (A. Mujer de 32 años perteneciente a ARIC ID, Ocosingo. 1º Taller de Derechos de la Mujer, Junio 2001)

"Como mujer yo me siento bien, pero es mucho trabajo, no descanso y lo que yo quiero es descansar y disfrutar el tiempo, y también cuando tienes un empleo necesitamos descansar, hay derecho de descansar y tener periódicamente unas vacaciones. Pero por ejemplo una mujer como yo que está en la casa y que tiene muchos hijos necesita descansar, además queremos una guardería como la de los mestizos para que así salgamos adelante y poder participar en talleres" (G. Mujer zapatista de 34 años, Ocosingo. 2º Taller de Derechos de la mujer, Septiembre, 2001).

Esta demanda de trabajo asalariado tiene sus razones principalmente en el empobrecimiento creciente que está sufriendo el campo por el modelo económico neoliberal imperante, y sobre todo porque las mujeres tienen pocas oportunidades

de desarrollarse económicamente si están solas. El caso más concreto de estas imposibilidades de desarrollo, se refleja en la tenencia de la tierra, en la cual la estructura familiar patriarcal determina la herencia patrilineal de ésta.

Es necesario destacar por último, que esta estructura familiar patriarcal está entrelazada con las estructuras de poder comunitario, donde los mecanismos de ejercicio del poder en torno a la familia, están directamente relacionados con las estructuras comunitarias.

La Comunidad

“En los procesos de entendimiento partimos hoy de aquellas ‘presuposiciones formales de comunidad o de intersubjetividad’ que nos son menester para referirnos a algo en el mundo objetivo, idéntico para todos los observadores, o algo en nuestro mundo social, que es un mundo intersubjetivamente compartido”. (Habermas, 1989; p. 79)

Para este estudio utilizo el concepto de comunidad unido estrechamente a la intersubjetividad –como señala Habermas- debido a que en la comunidad se construyen visiones de mundo, valores, hegemonías y discursos, que muchas veces se erigen como barreras difíciles de romper, y que enmarcan los rasgos culturales a los cuales me quiero referir.

En esta intersubjetividad se crean también mecanismos para mantener la cohesión y la hegemonía comunitaria. Respecto a estos mecanismos de cohesión comunitarios se refiere también F. Mallon (1995). Ella señala “la conflictual construcción de la hegemonía comunal indígena” refiriéndose a que muchas veces estos mecanismos de cohesión comunales establecen mecanismos de perpetuación de la dominación –sobre todo patriarcal y gerontocrática- como por ejemplo la

creación y manutención del sistema de cargos cívico religioso en manos de los hombres ancianos, lo cual genera una lucha de intereses por el poder, al cual sólo pueden acceder los hombres ancianos.

Junto con esto es importante destacar, que la supuesta democracia con que se actúa en estas culturas indígenas es muy cuestionable, ya que es sólo un sector social dominante el que participa y decide los temas que involucran a todos.

Esto se traduce en que en la comunidades tzeltales, la estructura social está regida por las máximas autoridades que son los principales o Tatiks, estos forman un consejo de ancianos que decide e interviene en todos los asuntos de la comunidad.

Es importante destacar que en el caso de la organización zapatista estos principales se coordinan con las autoridades de la organización para realizar las asambleas y demás reuniones, son complementarias, pero al final la palabra de la organización pesa por sobre la de las comunidades, respetando la organización territorial mayor zapatista como puede ser la región, el municipio autónomo o la zona.

Lo primordial para este análisis -que puede sonar reiterativo- de estas estructuras de poder comunitarias indígenas, es que las mujeres casi no ocupan cargos políticos en la comunidad, no son autoridades, y además participan muy poco en las asambleas, y si lo hacen es sólo como oyentes.

Vemos de esta manera, cómo estas estructuras van cotidianamente resignificando las diferencias de poder y estatus comunitario, en las cuales la mujer queda inserta de un modo a veces periférico.

Para ejemplificar esta situación en la cultura tzeltal, a continuación describo algunas situaciones en las cuales se ve claramente esta situación de diferenciación social entre hombres y mujeres.

“Las ceremonias más importantes deben estar oficiadas por los *tatik's* o principales, que son los hombres ancianos de la comunidad, ya que según me contó A. (el maestro de la escuela autónoma) ellos son los elegidos para hablar con Dios, son los únicos que le pueden pedir por el bien futuro. Los *tatik's* son además los encargados de dar consejos a los jóvenes, y a la comunidad en general, llevan el poder moral y la autoridad máxima. Cuando le pregunté a A. si existen mujeres principales, me contestó que existen las *me'eh'atik*, que son ancianas a las cuales se les trata con respeto, pero ellas no realizan las ceremonias ni pueden hablar con Dios; sólo los *tatik's* lo pueden hacer. Al preguntar las razones de que las mujeres no sean autoridades comunitarias, ni menos de tan alta importancia tradicional religiosa, no hubo en ninguna comunidad una respuesta clara, sólo que ‘ellas no lo pueden hacer’, sólo los hombres ancianos hablan con Dios”, lo que fue dicho en repetidas ocasiones por habitantes de las comunidades. (Notas de campo, Ocosingo, Octubre 2001)

“Cuando empezó la ceremonia, los principales encendieron los copales y las velas, son trece velas ya que cada una tiene su significado en una oración, luego empezaron las oraciones y la música, nos repartieron los *chih'chi* para que bailáramos, éramos dos mujeres caxlanas, y el resto sólo hombres indígenas, las mujeres indígenas de la comunidad estaban fuera de la escuela mirando el baile”. (Notas de campo, Ocosingo, Enero 2001)

En este sistema cultural, los *tatik's* inciden tanto en los asuntos políticos de la comunidad, como en los familiares y en los territoriales, entre muchos otros. Esta capacidad de la comunidad de controlar los asuntos familiares mediante las autoridades ancianas, demuestra el sentido regulador de la vida de sus habitantes,

como ya lo dije anteriormente -pero también puede llegar a ser discriminador con los mismos- como en el caso específico de las mujeres.

La destrucción de familias, entre otras problemáticas, es evitada tanto por la comunidad como por los mismos parientes, donde existen mecanismos de cohesión que tienden a conservarse en las comunidades más tradicionales.

"Acá en Ocosingo se destruyen las familias más fácilmente las mujeres se separan de sus maridos por maltrato, conocí a una señora que se fue con otro hombre porque su marido era borracho, y como ése hay muchos casos así en Ocosingo, en cambio en Patihuitz en la Selva, de donde es mi marido, no ocurre eso, ahí sí tienes que respetar a tu marido, aunque te maltrate, si te quieres separar o irte con otro hombre la comunidad te echa". (L. Mujer de 26 años, perteneciente a ARIC ID. Entrevista personal, Ocosingo, Octubre 2001)

Estos mecanismos de cohesión generan muchas veces -en el caso de la mujer- que tenga que seguir aguantando malos tratos y vejaciones, aunque se le dé castigo al hombre maltratador, generalmente vuelve a reincidir. Cuando ocurre la separación, es porque la mujer se cansa, pero la mayoría de las veces no está avalada por su comunidad.

"Ustedes los caxlanes se separan mucho, siempre están dejando su pareja, nosotros no podemos no se nos permite, yo tuve problemas con mi esposa, anduve con otras pero ya nos contentamos". (J. Hombre de 40 años perteneciente a ARIC ID, Monte Líbano. Entrevista personal, Agosto 2001)

“Una vez llegó una mujer que había ido a Ocosingo, llegó embarazada, y fue castigada teniendo que pagar una multa de tres mil pesos por su error, este castigo lo pidieron los de su propia familia, pues los deshonró por ser mamá soltera”. (C. Mujer de 32 años perteneciente a ARIC ID, Betania. 1º Taller de Derechos de la Mujer, Julio 2001)

Este gran control sobre la vida privada de las mujeres no se ve compensado con una ayuda en el caso de que éstas tengan problemas:

“Yo me quedé viuda en 1994, las autoridades dijeron que se nos iba a ayudar y a dar una ayuda para mantener a los hijos, pero hasta ahorita no nos han dado nada, por eso yo tengo que salir a veces a vender mis cositas a Ocosingo” (C. Mujer zapatista 56 años, R. Jataté. Entrevista personal, Julio 2001)

El ejercicio de la autoridad formal no es la única forma de control comunitario sobre la vida de las mujeres, el chisme es una forma efectiva de control y hasta de coerción sobre sus vidas. Este “cáncer” o “enfermedad” como le han llamado muchas en algunas reuniones, afecta seriamente la relación entre ellas dentro de la organización y en cualquier otra instancia:

“Si una mujer quiere salir a participar, si una mujer sale a capacitarse rápido nos dicen que no podemos salir, tenemos miedo que va a haber muchos problemas y muchas cosas que nos dice la gente, y también los hombres. Por eso las mujeres nunca salen ahorita les da pena lo que dice la gente, dicen que si sale a una reunión quiere decir que va a buscar su *lekol* (novio)”. (C. Mujer zapatista de 32 años, Nuevo Jerusalén. Entrevista personal, Julio 2001)

“Pedimos gracias a Dios que somos de carne y hueso, que aguantamos los chismes y envidias que vienen a nosotras y no nos haga doler”. (J. Mujer zapatista de 30 años, Patria Nueva. Reunión del colectivo municipal de veladoras, Agosto 2001)

Este mecanismo es ejercido tanto por los hombres como por las mismas mujeres:

"Hay problemas entre mujeres, veo que una mujer que le dan un cargo y como mujeres rápidamente criticamos sobre de ella, pensamos que no sabe nada y no confiamos en ella". (J. Mujer zapatista de 30 años, Patria Nueva. Reunión del Colectivo Municipal de Veladoras, Agosto 2001)

El chisme ha sido señalado como una forma de hacer política propia de la mujer como género, pero en todos los casos acá observados e incluso vividos es muy dañino para la organización, y es ejercido tanto por hombres como por mujeres.

Este hecho también refleja el poco apoyo que existe entre las mismas mujeres; si una mujer obtiene algún cargo, tanto en el caso de la organización zapatista como en las demás, luego las otras mujeres están hablando mal, sobre todo porque las que pueden hacerlo en su gran mayoría -salvo contadas excepciones- son o solteras o viudas. Es decir, que el chisme, más que una forma de hacer política es una forma de contrapoder que consolida la dominación de la mujer en las comunidades.

"Hay mucha envidia entre nosotras, si una sabe hablar y tiene buen política empiezan las demás, dicen que su opinión no sirve, ahí está la envidia aunque su palabra sí sea buena pero la gente no la quiere escuchar, así pasa el problema, nosotras mismas no confiamos entre nosotras". (E. Mujer zapatista de 25 años, P. Nueva. Reunión del Colectivo de Hortalizas, Septiembre 2001)

Existe otro problema comunitario muy importante para las mujeres: la herencia de la tierra. Según las reglas comunitarias, los hombres son los únicos

que pueden heredar la tierra, inclusive en el reparto de las tierras tomadas en el año 1994 por los zapatistas, sólo se les repartió a los hombres y se les legitimó a ellos la tenencia de la tierra a nivel comunitario.

“A mí sólo me dieron un pedazo de tierra porque tengo dos hijos hombres, si fueran mis hijos mujeres no tendríamos tierra propia, tendríamos que habernos ido a vivir con mis padres, es muy injusto y sólo porque somos mujeres” (L. Mujer zapatista de 29 años, Jerusalén. Entrevista personal, Septiembre 2001).

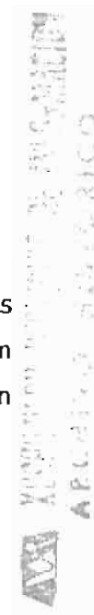
“Si es un hombre le dan la herencia de la tierra, si es mujer como se van con los maridos no les dan tierra, y la mujer también tiene derechos porque trabaja la tierra”. (E. Mujer zapatista de 26 años, P. Nueva. Entrevista personal, Agosto 2001)

Este punto es muy importante; las mujeres solas, solteras o abandonadas no tienen oportunidad de tener los medios de producción para subsistir, ya que sin tierra no se vive, sólo las viudas que ya tenían tierra de sus esposos se quedan ahí, pero siempre la herencia es para los hijos varones:

“Normalmente el grupo doméstico reside en la tierra del padre y la herencia es patrilineal, tanto la herencia del nombre como de las propiedades y derechos ejidales. Estos por lo general pasan del padre a sus hijos varones” (Paoli, 1999; p. 105).

El hecho de que la mujer no pueda heredar la tierra entre otras cosas, habla de su situación de desventaja a nivel comunitario.

“Las mujeres viudas no somos tomadas en cuenta aunque escuchemos que nos toman en cuenta pero no es verdad, los hombres lo tienen más fácil. Tengo muchos problemas, no se puede decir todo pero he aguantado, cuando estoy



enferma mis hijas son las que me dan de comer, no recibo apoyo de la comunidad". (C. Mujer zapatista de 60 años, R. Jataté. 1º Taller de Derechos de la Mujer, Junio 2001)

A esto se suma la poca oportunidad que hay para ellas de recibir educación.

"Las mujeres no saben leer ni escribir, tienen vergüenza para hablar, si es una mujer casada no va a las reuniones por su esposo, si tiene muchos hijos que mantener, si es una mujer soltera tiene que ir acompañada porque a veces no hay carro para caminar, o porque no hay dinero, porque nos hacen falta las necesidades básicas. Porque la gente interpreta mal porque es una costumbre. Esta costumbre no está bien porque no da libertad para que participe las mujeres, porque no hay acuerdo". (G. Mujer perteneciente a ARIC ID, 32 años, Agua azul. Entrevista personal, Junio 2001).

En general las mujeres más ancianas son las que no tienen ningún estudio, de las más jóvenes, la mayoría estudió por lo menos la primaria, pero su mayor problema es cuando se casan, ya no siguen estudiando y se dedican a cuidar hijos. Este problema en la educación no es sólo vivido por las mujeres, sino que también por los hombres, pero ellas señalan que el hombre es el que tiene más oportunidades de salir a estudiar fuera de la comunidad.

Como las mujeres casi no reciben educación, o si la reciben es muy poca, existe una desventaja para desarrollarse política social y económicamente.

"En la decisión de hacer un trabajo se puede asumir con la pareja y la familia. La escolaridad es baja porque los papás nos casan muy temprano, y además no hay escuela cerca de primaria completa o secundaria". (H. Hombre zapatista de 45 años, Ocosingo. Entrevista personal, Agosto 2001).

“Existen algunos problemas en la familia, pero se ve adentro de la casa que somos iguales si yo no sé leer, y mi mujer no sabe ahí surge un problema. Para nosotros nos da una pena de decir algunas cosas mientras que yo no sepa leer ni escribir todo pasa así aunque sea hombre o mujer, pero así va pasando nuestra vida nada más que haya acuerdo entre la pareja. Lo que nosotros vemos que en las familias hay muchos hijos por eso ahí ya no podemos salir en las reuniones, hay muchas cosas que hacer en la casa, el trabajo toda la vida existe, aquí nos están diciendo que hay mujeres que hay en la lucha que están organizados en otros lados, pero aquí no hay acuerdo de cooperar, tienen miedo de hablar no tiene valor de hablar a otro, cuando es un mestizo, tienen que saber también para que platiquen pero si no saben quedan mudas”. (E. Hombre de ARIC ID, Agua Azul, 1º Taller de Derechos de la Mujer, Julio 2001).

La falta de educación sumada a ciertas estructuras culturales, no permite que las mujeres incidan mayormente en la vida pública y política de las comunidades. En este sentido, un aspecto clave de la participación política en la comunidad, está dada por la capacidad de escribir y leer, y en cierto modo, de interlocutar con el mundo *caxlan*.

Como la mayoría de las veces las mujeres carecen de esa educación y preparación, poseen una imagen de sí mismas muy subvalorada, la cual fomenta el miedo y la “indiferencia” aparente a la participación, lo cual se refleja en frases como:

“Nunca queremos participar, es el miedo que nunca lo queremos dejar de lado, pues la verdad para mí yo me daba mucho miedo si estaban reunidos hombres y mujeres me dicen que yo participe y no tenía el valor, pero ahorita tanto que he recibido cursos participaciones reuniones ya el miedo se va saliendo para mí”. (D. Mujer zapatista, Jerusalén. Entrevista personal, Julio 2001)

En esta construcción social femenina del "miedo" y la "pena" a participar, se van afianzando los estereotipos fomentados en su mayoría por algunos hombres que reafirman la incapacidad de las mujeres de ejercer sus derechos políticos en pareja y en comunidad. Esta inseguridad crece porque el hombre es el que estudia, el que sabe responder a la política:

"Yo siento que no puedo, porque los hombres sí van a poder arreglar los problemas traen muchos pensamientos más ellos que nosotras como mujeres. Por ejemplo un papá y una mamá piensa más que un hijo, el papá se dedica a todo, por eso digo yo misma que yo no voy a poder como si fuera un niño, los hombres ya están acostumbrados a enfrentar cualquier cosa, los hombres piensan más". (C. Mujer de 59 años perteneciente a ARIC ID, La Soledad. Entrevista personal, Septiembre 2001)

"Yo digo así porque mis padres me acostumbraron, una vez me puse a opinar sobre una cosa que era buena para mí y mi papá me dijo qué vas a saber tú, si sos mujer tu pensamiento no vale, si fueras hombre opina mejor". (C. Mujer de 59 años perteneciente a ARIC ID, La Soledad. Entrevista personal, Septiembre 2001)

"No es buena la costumbre porque a las mujeres no les permiten hablar para que participen, porque no hay oportunidad de hacer nada y la pareja tampoco no lo permite, ya es la costumbre que los hombres se crean un patrón patroncito, las mujeres se quedan en la casa a hacer sus trabajos no les dan permiso porque tienen hijos, por eso las mujeres no se organizan ni se ponen de acuerdo". (C. Hombre de 28 años, perteneciente a ARIC ID, Agua Azul. Entrevista personal, Mayo 2001)

"A las mujeres no les dan cargo de autoridad, les dicen que no tienen derechos que no saben nada que sólo sirven para estar en la casa". (R. Mujer de 59 años, perteneciente a ARIC ID, La Soledad, Ocosingo. Entrevista personal, Agosto 2001).

El principio de la problemática es la falta de participación por parte de las mujeres en los asuntos públicos, y de eso deriva el hecho de que no pueden ser autoridad. Su participación está limitada sólo a los colectivos de mujeres y al margen de acción pequeña de esos colectivos, la cual es muy baja. Cuando ellas comienzan a tener incidencia en algunos asuntos comunitarios se les “tapa” su camino, cuestionándolas de diversos modos.

La organización zapatista

En este apartado quisiera señalar que mostraré sólo algunos aspectos de la organización zapatista, sobre todo los que me parecen relevantes para la situación de las mujeres que fueron mis sujetos de estudio. Dentro de estas características, la más importante es su doble margen de acción: lo militar y lo civil.

La parte militar está concentrada en las montañas la mayor parte del tiempo, pero a su vez es la parte más importante de la organización. Ellos forman el Comité Clandestino Revolucionario, el cual posee su aparato militar bien establecido, además cada comunidad tiene su comité y su máxima autoridad militar. Estas autoridades militares están constituidas por hombres y mujeres, con la salvedad de que las mujeres son las encargadas sólo de las mujeres, y las autoridades que son hombres son de todo el “pueblo”.

Junto con esto, están las autoridades civiles cristalizadas en el Concejo Municipal formado sólo por hombres, y los comités civiles de educación, salud, tierra, producción, y mujeres. Estos comités están formados tanto por hombres como por mujeres, donde hay un comité de cada actividad por comunidad.

Luego vienen las bases de apoyo civiles, que son todos los indígenas zapatistas que están en las comunidades. El trabajo en el cual me tocó estar involucrada fue directamente con las bases de apoyo civiles, donde pude observar esa específica dinámica organizacional.

En estas comunidades, toda propuesta debe ser primero consultada con las autoridades militares y civiles, pero la palabra que prima por sobre todo es la de la autoridad militar, y si es de los altos mandos con mayor razón aún. Lo anterior se ve reflejado en que los conflictos políticos siempre son solucionados finalmente por las autoridades militares.

Es claro que este sistema está definido de esa manera, porque el EZLN es primordialmente una organización militar, pero muchas veces esto genera una descoordinación entre las necesidades comunitarias cotidianas y la visión de sus autoridades militares. De aquí nace el desafío de todos los zapatistas de aprender a construir un zapatismo civil, en el cual las demandas de todos sus militantes sean tratadas de forma equitativa.

El contexto actual del EZLN, está marcado por el inicio de la "segunda etapa de la resistencia"; que en palabras de ellos mismos significa un reforzamiento de la capacidad autónoma de los pueblos indígenas zapatistas, mediante la no aceptación de ningún programa gubernamental, pero sí continuar trabajando con algunas ONG's, y tratar de que estas organizaciones fomenten cada vez más la independencia y autonomía indígena.

"Si no estuviera en esta organización no estaría yo bien, no me puedo ir con el gobierno vería a los compañeros sufrir y yo sin hacer nada. Prefiero estar acá aunque es difícil estar en la segunda etapa de resistencia, pero hay que poder porque el gobierno nos quiere siempre robar y engañar, es lo

único que puedo decir". (E. Mujer zapatista de 27 años, P. Nueva. Entrevista personal, Agosto 2001)

La etapa que se vive actualmente es difícil y de hondos cuestionamientos hacia las estrategias que posee esta organización, donde cada vez la resistencia exige más a estos militantes, y sobre todo porque el gobierno mexicano no responde ni establece el diálogo con los zapatistas.

Se puede ver que el alto grado de conflictividad que existe entre las organizaciones indígenas de Chiapas, está provocando que las mujeres sean las principales víctimas "de guerra". Me refiero a esta situación como una guerra entre hermanos indígenas, porque los conflictos por la tenencia de las tierras están provocando que los balazos, machetazos y palazos estén a la orden del día, y muchas veces las mujeres son las afectadas.

Un claro ejemplo de esta situación es lo que ocurrió el mes de Marzo del año 2002 en un Municipio Autónomo cercano a Ocosingo, donde tres mujeres indígenas fueron seriamente golpeadas por defender la sede del municipio. Esto significa principalmente dos cosas: que existe una escasa protección hacia ellas, siendo víctimas directas de la guerra, y por otro lado que las mujeres siguen en pie de lucha por un convencimiento férreo hacia su organización, y que eso debe ser valorado no tan solo por su organización sino que por todos los indígenas.

Cuando hablo de que esta lucha que dan las mujeres debe ser valorada también por su propia organización, me refiero a muchas situaciones de discriminación que viven ellas al interior de sus comunidades y sobre todo de su organización, por el sólo hecho muchas veces de trabajar en colectivos y que esos trabajos estén dando resultados. Para explicar esto quiero presentar otro ejemplo del cual poseo amplia información, que puede reflejar esta situación.

Este es un caso que ocurrió en un Municipio Autónomo cercano a Ocosingo, en el cual se comenzaron a formar colectivos de mujeres desde el año 1999, para realizar trabajos productivos. Éstos fueron promovidos principalmente por una ONG local, la cual trabajaba en conjunto con la organización zapatista, por lo tanto, estos colectivos eran solicitados por las comunidades de este municipio, y abarcaban rubros de producción de artesanías, velas, papel artesanal, etc.

A partir de este trabajo comenzaron a potenciarse mujeres indígenas líderes, las cuales ya tenían algún cargo a nivel de su organización, y paralelamente estaban en estos colectivos.

Al cabo aproximadamente de un año de trabajo, los colectivos y con ellos estas mujeres líderes, habían alcanzado cierta incidencia en los asuntos comunitarios, comenzaron a participar en las asambleas, mejoraron algunas sus ingresos con la venta de los productos, y además de todo se prepararon cada vez más en el aspecto organizativo, saliendo a recibir cursos y a mostrar sus experiencias en otros Estados.

Las razones anteriores, provocaron que a principios de este año fueran amonestadas cuatro mujeres líderes por parte de las autoridades del Consejo Autónomo del Municipio, pidiéndoles explicaciones de sus salidas, y sacando a la luz información proveniente de muchos chismes que se había inventado acerca de ellas, donde se decía que estaban lucrando y otras cosas que ellas desmienten, y de lo cual no hay comprobación alguna.

Finalmente se les pidió que eligieran entre trabajar con los zapatistas o con la ONG que apoyó los colectivos, llegando a celebrarse un juicio interno para castigarlas por sus actividades.

Este conflicto terminó finalmente con la expulsión de algunas mujeres líderes de la organización, lo cual me parece reflejo –a parte de la situación de guerra que se vive en Chiapas- también del patriarcado y el escaso margen de movilidad que poseen las mujeres indígenas, a pesar de estar en una organización revolucionaria como el EZLN.

“Nos enjuiciaron, nos hicieron llorar, nos dicen que nuestro trabajo no está bien, porque estamos desobedeciendo a la organización, cuando lo único que hemos hecho ha sido organizar a las mujeres para que salgan adelante con sus colectivos productivos. Ellos dicen que están cansados de que les llevemos la contra, ya no estamos para aguantar esas cosas, no somos tontas” (Mujer zapatista, Ocosingo. Entrevista personal, Enero 2002).

“Tal vez fue mejor salir de la organización, ya que tengo mayor libertad de hacer lo que quiera sin que nadie me esté limitando, ya no estoy en la cárcel” (Mujer exzapatista, Ocosingo. Entrevista personal, Enero 2002).

El caso anterior involucra una problemática tanto comunitaria como organizativa, es decir, ya trasciende lo que son los problemas locales de comunidad y se trasladan a un control centralizado por parte de la organización zapatista. Lo que refleja uno de los principales problemas que tienen las mujeres dentro de su organización; el casi nulo margen de acción que les dejan en sus actividades, inclusive de sus colectivos. Pudiendo llegar a juicios por parte de la autoridad, eso sumado a los chismes de las comunidades que las desaniman.

Pero los problemas organizacionales no son sólo entre hombres y mujeres, a veces los que más impiden avanzar son los problemas que se producen entre las

mismas compañeras; ellas les llaman chismes, donde se levantan calumnias sobre todo a las líderes.

"Las mujeres no se organizan bien no se ponen de acuerdo. Existe división entre las mujeres, no quieren trabajo colectivo, piensan que sólo una se va a beneficiar, no hay conciencia de los problemas". (J. mujer zapatista de 36 años. Patria Nueva, Entrevista personal, Mayo 2001)

Esto es crucial para generar un clima desfavorable a su propio trabajo y al trabajo que se pueda hacer con ellas, y no es un problema menor.

"Por eso aquí no nos reunimos muchas, no se puede dar muchos cursos porque no queremos estar; pero sí es importante lo que nos están enseñando y preguntando por nosotros si hay algún problema en nuestras casas y en la comunidad pero qué lástima si sólo somos nosotras las que estamos en esta reunión no podemos hacer nada, aquí en la comunidad hay muchas mujeres para salir a participar, pero qué lástima que no llegamos todas como que no le queremos dar importancia a lo que nos están enseñando aquí nadie queremos contestar a lo que nos están preguntando, pero ya cuando estamos en nuestra casa se ve que tu marido no tiene arreglado la casa que no ha dado de comer los animales". (H. Mujer de 56 años perteneciente a ARIC ID, Agua Azul, 1º Taller de Derechos de la Mujer, julio 2001)

Este problema de desunión entre las mujeres es muy importante, ya que entorpece sobremedida su propia organización interna, y las debilita en relación con otros poderes locales, a lo cual debo agregar que estos problemas existen tanto en el EZLN como en otras organizaciones como la ARIC ID.

Entre los problemas que conciernen tanto a la organización, como a las comunidades y hasta las familias, es la problemática agraria. Esta lleva a la

división entre organizaciones y avanza cada día hacia una guerra entre indígenas. La legalización de los terrenos y la invasión de terrenos ajenos por parte, tanto de las organizaciones independientes, como de los zapatistas han provocado serias peleas entre comuneros, llegando hasta la muerte de algunos indígenas.

Este problema encierra graves contradicciones en su interior, ya que en los inicios del conflicto armado que fue iniciado por los zapatistas en el año 1994, las organizaciones independientes apoyaron muchos procesos y se sumaron a muchas acciones –no armadas– que emprendieron los zapatistas.

En años posteriores comenzaron a surgir las divisiones entre organizaciones, pero la más importante fue la que ocurrió el año 1999 con el inicio de la resistencia, lo que provocó que la ORCAO se separara del EZLN constituyéndose entonces las bases de apoyo zapatistas como la parte civil de la organización. También se agudizaron las diferencias entre la ARIC ID y el EZLN en la Selva Lacandona, y entre ORCAO y EZLN en los alrededores de Ocosingo.

De la mano con esta problemática agraria, otro motivo de disputa entre estas organizaciones son los programas gubernamentales de asistencialismo hacia el sector indígena, los que no son recibidos por parte de los zapatistas, pero sí por las organizaciones independientes. Por eso están constituyéndose como un mecanismo grave de contrainsurgencia y división entre organizaciones.

Esto se agrava con el hecho de que actualmente, las demandas del movimiento indígena nacional no han sido escuchadas por el Gobierno Federal, donde la autonomía y el poder político de los territorios no les está permitida.

Esto afecta la dinámica de las distintas comunidades, ya que en una comunidad hay dos o a veces hasta tres organizaciones que conviven, unas a veces en armonía pero la mayoría con graves divisiones.

Debido a lo anterior, existe también una fuerte migración de una organización a otra, sobre todo en el presente, ya que el bombardeo de programas gubernamentales es muy fuerte hacia las organizaciones independientes.

"Así fuimos primero zapatistas y empezamos a ver que hay otras mujeres que se organizaron; nos invitaron a una reunión y entonces desde que llegamos aquí, estamos reunidas como ARIC ID. Por eso en este curso les mandé a avisar a todas las mujeres que vinieran, pero yo veo que ni llegaron a reunirse como hemos quedado y hemos dicho que salgamos todas pero no cumplimos. Pero yo creo que así pasa a todas que nos quejamos mucho de que tenemos hijos aunque estamos cerca hay una mujer que vive cerca rápido me dijo que para qué va a ir a la reunión si ella no sabe nada de organizar a las mujeres, antes estábamos mejor cuando éramos zapatistas". (R. Mujer de 34 años de ARIC ID, Agua azul. 2º Taller de Derechos de la Mujer, Agosto 2001)

"Hay muchos problemas en las organizaciones; si no hubiera esta organización no estuviéramos con este taller nadie nos está enseñando lo que vamos a hacer, vivimos como un animal sin que nadie nos ayude. Ya nos han visto de que sí sufrimos, de cómo nos maltratamos y cómo nos criticamos entre nosotras solas, porque en la mujer no hay una buena unidad, es porque no trabajamos en un colectivo, por eso no sabemos hacer esa amistad si juntas con varias compañeras como que no sabemos coordinarlo, bien que sabemos en el año 1994 que todas queremos trabajar en colectivo porque los antepasados trabajaban en un colectivo". (M. mujer de 34 años, zapatista, San Gregorio. Entrevista personal, Septiembre 2001)

Después de este breve examen acerca de las manifestaciones del poder y los mecanismos de control sufridos por la mujer a nivel organizativo, quisiera empezar el otro punto sobre el tema de las instituciones del poder, con una frase pronunciada por un hombre en un taller de género:

“Ahora estamos pidiendo un cambio con el gobierno pero nosotros como que queremos hacer un gobernante adentro de la casa, no damos ese derecho de las mujeres. Mientras que nosotros estamos pidiendo la libertad con el gobernador, como hombre lo sentimos cuando no nos cumple lo que estamos pidiendo con el gobierno, sentimos el problema, pero para mí así le pasa a las mujeres, si te pide un derecho: donde ir y tú no le das, se siente triste en sus corazones porque prometió que iba a llegar en esa reunión, por eso no hay que hacer así, como sentimos nosotros con el gobierno, así sienten las mujeres con nosotros”. (J. Hombre de 24 años, perteneciente a ARIC ID, Santa Rita. 1º Taller de Derechos de la Mujer, Julio 2001)

Estado y poder

Quiero tratar brevemente el tema del Estado en este capítulo, por su estrecha relación con el poder y las instituciones, ya que se constituye como el eslabón más alto de la dominación. De esta manera, el Estado entendido desde el punto de vista Gramsciano, representa la constitución máxima de la hegemonía cultural de las clases dominantes, y también del patriarcado.

Este concepto de Estado también es útil para introducir las nociones de “normalidad” o “estado normal de las cosas”, que se constituyen a su vez como una conformación del orden social, del deber ser.

El punto anterior es central en la discusión, ya que el establecimiento de lo normal y cotidiano en las relaciones sociales, están determinando directamente la formación de la subjetividad de los individuos. Villamil presenta a esta normalidad como: "(...) la servidumbre de la posibilidad de gobernar en el tiempo, de postergar y secularizar el poder que el Estado ejerce sobre la sociedad" (Villamil, 1996; p. 55).

Es decir, mediante el establecimiento del "estado social de ser las cosas" (Op. cit., 1996; p. 29), es que el Estado puede ejercer su dominación sobre la sociedad. En otras palabras lo describiríamos como la cuerda principal que mueve el engranaje de las subjetividades colectivas -de la dominación patriarcal²⁵- las organiza y determina en "(...) los dispositivos de control y demarcación señalando claramente los límites imaginarios en que se debe desarrollar la vida cotidiana" (Op. cit., 1996; p. 29), sufriendo así un efecto de normalización social.

Según Raúl Villamil "(...) sostenemos desde nuestras sociedades íntimas, a toda la sociedad en su conjunto" (Op. cit., 1996; p. 29), es decir, en nosotros mismos reproducimos las estructuras de dominación social, y las asumimos internamente como naturales.

Por esto no podemos hablar de dominación patriarcal en la sociedad indígena sin hablar del Estado, no como ese pacto social ideal de organización e igualdad, sino como ese punto nodal de control global sobre una sociedad determinada, el cual nos quita la responsabilidad sobre nuestras decisiones y sobre nuestra vida en libertad.

²⁵ Es la cuerda de muchas dominaciones; económica, racista, cultural, pero la que me interesa abordar es la dominación cultural patriarcal.

Explicitando mi hipótesis diría que el Estado es el eslabón más grande de la dominación patriarcal; uniéndose a esta cadena instituciones como la familia y la comunidad, a las cuales también pueden estar relacionadas -de una u otra manera- organizaciones sociales como el EZLN.

“En la lucha sentimos sed, cansancio, sueño, ver el sufrimiento que fue la culpa del gobierno que no quiere reconocer a los pobres, nosotros lo que estamos pidiendo es buena vida, por eso compañeras, ahí supimos desde el 94’ que tenemos nuestros derechos y cómo trabajar. Nunca nos piden la aportación cuando queda un gobernador y un presidente en un municipio, pero en cambio ahora nosotros escogemos en la autonomía quién queremos que nos gobierne a nosotros, porque hablamos la misma lengua y todas las necesidades que tenemos podemos decirlo, porque lo va a escuchar tenemos el mismo derecho, no sólo él opina sino que a todos debe escuchar... es el mandar obedeciendo”. (L. Mujer zapatista de 30 años, Patria Nueva. Entrevista personal, Julio 2001)

Quiero recalcar además que al hablar de Estado, hablo de una entidad capaz de articular la dominación a distintos niveles, y que ese marco le permite desarrollar una gobernabilidad sobre los sujetos que lo sustentan:

“El Estado no es más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más limitada de lo que se cree. Lo que es importante para la modernidad, es decir, para nuestro presente, no es tanto la estatalización de la sociedad, cuanto la gubernamentalización del Estado”. (Foucault, 1988; p. 11)

La lucha entonces de las mujeres indígenas contra el Estado es doble: contra un Estado patriarcal y gubernamentado. Contra el Estado gubernamentado la lucha se explicita a través del esquema de gobernabilidad- la cual se define como “(...) gestionar y controlar la vida de una multiplicidad de individuos a

condición que sea numerosa (población) y en un espacio extenso y delimitado (territorio)". (Foucault, 1988; p. 10). Esta gestión de la población implica una gestión discriminadora hacia las mujeres indígenas –y a las mujeres en general-, por esto lo señalo como el máximo organismo patriarcal.

La implementación de esta gobernabilidad que efectúa el Estado moderno o "Estado de Gobierno"; se define justamente por su control de la población, por esto la sociedad actual es llamada "sociedad de dispositivos de seguridad" (Op. cit., 1988; p. 11), la cual instrumenta la gubernamentalidad –o gobernabilidad- mediante una serie de "(...) instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que permiten el ejercicio del poder sobre una población dada, cuyo saber fundamental es la economía política, y sus instrumentos técnicos los dispositivos de seguridad". (Op. cit., 1988; p. 11)

La visualización de estas instituciones parte por descubrir o develar bajo qué formas se esconden; ya sea como normalidad de comportamiento de las mujeres, como estereotipos, o de muchas otras maneras que buscan perpetuar el poder de los hombres sobre las mujeres.

Introducido ya el concepto de Estado, podemos comprender porqué el discurso revolucionario de las mujeres indígenas dentro del EZLN posee un potencial subversivo: porque significa cambiar el "estado normal de las cosas" y los dictámenes culturales y sociales que a diario impiden una libertad de decisión. Esto lo afirmo teniendo en cuenta que esa lucha se está dando tanto a nivel de las mujeres indígenas, como en el movimiento feminista en general en México. Y además teniendo en cuenta que es un camino por construir, del cual hay que aprovechar ese potencial y desarrollar muchas propuestas para cambiar esta

situación, tanto a nivel de la estructura patriarcal y también de la estructura racista que rige nuestra sociedad.

“Antes los hombres nunca nos dejan hablar, sólo los hombres si dices algo te regañan nunca puedes salir sola, los gobiernos nunca tampoco nos dan nuestro derecho, en ningún artículo está escrito que nosotras tengamos derechos, pero gracias al año 1994 se vino a escuchar el derechos gracias al EZLN”. (D. Mujer zapatista de 39 años, Jerusalén. Entrevista personal. Julio 2001)

En estas palabras podemos ver la relación no sólo simbólica, sino que también real que existe entre el gobierno como Estado gubernamentalizado y los hombres como poseedores de la hegemonía comunitaria. Con esto quiero aclarar también el objetivo de tratar estos temas, como un punto de unión entre los universos de dominación que existen para las mujeres, e introducir de esta manera, para el próximo capítulo la lucha contra esta hegemonía patriarcal.

5. Descubriendo al patriarca

En este pequeño capítulo, quisiera tomar en cuenta corrientes y conceptos que introduzcan las acciones políticas de las mujeres indígenas, estas corrientes críticas y los conceptos que utilizaré, nos ayudarán a abrir la brecha del cambio social en pro de un respeto a la diversidad existente en nuestra sociedad.

Es importante mencionar la diversidad como eje central de la crítica, ya que históricamente se ha tendido a imponer visiones externas, que muchas veces nada tienen que ver con la realidad de las comunidades indígenas, como puede ser el feminismo occidental.

Este es un punto clave para esta tesis, ya que mantener el equilibrio entre la ideología propia y la visión adecuada de la realidad es difícil, pero esta discusión es una manifestación de mi punto de vista como investigadora acerca de las críticas que estoy realizando.

Es imprescindible tocar en el análisis crítico conceptos que nos permitan develar esas relaciones de poder que son "naturalizadas" y se vuelven invisibles, y por lo tanto más eficaces.

5.1. La Hegemonía

Dentro de este análisis de los mecanismos de ejercicio de poder, no se puede dejar fuera un concepto histórico crucial para la comprensión de la dominación social: la "hegemonía". Este concepto es muy importante, ya que permite permear y distinguir ciertas diferencias entre grupos, clases, o sectores

sociales; de los cuales algunos están como grupos dominantes y otros como grupos subalternos.

Para poder entender el concepto de hegemonía primero en general, y luego en particular debemos tomar como modelo el Estado moderno. Para esto partiré del análisis de las relaciones que aseguran la reproducción de la dominación según Weber:

“No es el contenido de sus acciones lo que define sociológicamente al Estado y a la política, sino su vinculación con un medio específico y peculiar: la coerción física. Sin la posesión de este recurso el concepto de Estado desaparecería. La característica del estado moderno es que se ha constituido en la única fuente de derecho a la violencia, expropiando el uso legítimo de la coerción física a todas las asociaciones o individuos y estableciendo a su favor el monopolio de la coacción”. (Weber en Portantiero, 1981; p. 16)

El anterior es un primer elemento que se mantiene en el tiempo como fuente de dominación y represión por parte del Estado moderno: el uso de la violencia para el control de los sujetos gobernados. En este punto es importante destacar; que la violencia no es la única forma de ejercer la dominación y el control tanto del Estado sobre los sujetos que lo forman, como el control que ejerce a veces el padre de familia sobre la mujer y los hijos.

“Ahora el año 94 como que nos despertamos fue un día tan bonito, aunque sufrimos mucho de miedo hasta otros sufrieron en el combate en Ocosingo hubo mucho derramamiento de sangre que son compañeros de nosotros, para buscar nuestro derecho se entregaron para buscar la libertad, justicia y democracia”. (J. Mujer miliciana zapatista de 22 años. Entrevista Personal, Julio 2001)

Este uso de coerción necesaria para poder gobernar, es parte de una crisis que sufre actualmente el Estado, y que involucra a su vez dos elementos introducidos por Gramsci: la crisis de lo "orgánico" y la crisis "coyuntural". Esta última "(...) ocurre porque la clase dirigente fracasó en alguna gran empresa para la cual demandó o impuso por la fuerza el consenso de las grandes masas (...) o porque vastas masas comienzan a actuar en política y plantean reivindicaciones que en su inorgánico conjunto constituyen una revolución. Se habla de 'crisis de autoridad' y esto es precisamente la crisis de hegemonía o crisis de Estado en su conjunto". (Gramsci en Portantiero, 1981; p. 50)

Con este elemento introduzco la base para empezar a hablar de hegemonía en el sentido que lo hace Gramsci:

"(...) Es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados", "(...) por lo tanto la hegemonía es dirección política y dirección cultural, cuyo todo conforma una unidad intelectual y moral". (Op. cit., 1981; p. 45)

La hegemonía aparece en Gramsci como algo que opera no sólo sobre la estructura económica y la organización política de la sociedad, sino además en el modo de pensar, conocer y teorizar la realidad (Gruppi, 1978; p. 12), lo que implica hablar de dominación cultural.

De esta manera, es útil este concepto visto desde el Estado, para comprender a la sociedad indígena tzeltal y la hegemonía dentro de la misma. Por esto el mismo Gramsci se refiere al Estado como un modelo de hegemonía, tanto cultural como política.

Aceptando el concepto de hegemonía como dirección, no podemos dejar de plantear que la hegemonía se ejerce a través de la cultura y su cotidianeidad, y que el marco referencial cultural dirige a su vez la conformación de los sujetos sociales y –valga la redundancia- de su subjetividad.

Por lo anterior, la característica más importante y también la más peligrosa de la hegemonía, es que es tomada como parte del orden natural de las cosas.

Si hablamos de la hegemonía patriarcal, al ser tomada la dominación masculina como algo natural y parte del orden social preexistente, como señala la autora Sally Engle: "(...) las concepciones del género son culturalmente definidas como naturales" (Engle, 1995; p. 50).

Vemos entonces que darle una característica de orden natural a la construcción cultural de la dominación patriarcal es un discurso constituyente de la hegemonía.

De esta manera la hegemonía permite que "(...) una capa social ejerza una doble función, de dirección y dominación sobre las demás" (Gruppi, 1978; p. 130), en ese sentido Gramsci desmitifica el economicismo de Marx visualizando "(...) la preeminencia de la dirección cultural e ideológica" (Op. cit. 1978; p. 131.) en los procesos sociales.

Vale la pena preguntarse ¿qué podría suceder después de una crisis en la hegemonía patriarcal de la sociedad indígena, donde las mujeres se estén cuestionando su situación social?

“Ya es el momento de que nosotras tengamos el valor de hablar, de decir lo que queramos sin callamos como siempre”, “(...) por eso nosotras ya quiere que sepamos leer y escribir, porque sino toda la vida nos quedamos calladas como si no tuviéramos boca, por eso nos dio Dios esta boca” , “(...) que le dieran cargo a la mujer porque ya es tiempo de que ella demuestran que pueden hacer cosas muy buenas y porque la organización trae mucho trabajo” (Opiniones vertidas por mujeres zapatistas y de ARIC ID en el 1º Taller de Derechos de la Mujer, Betania. Julio 2001)

Las frases anteriores pueden ser indicios de un cuestionamiento hacia la hegemonía patriarcal en la cual viven estas mujeres indígenas, lo que a su vez, podría desembocar en algún momento en la creación de un discurso diferente al hegemónico, y además permitirles cuestionar el modelo social.

No significa que el orden social esté cambiando radicalmente, pero si se está avanzando con esto hacia la democratización de la sociedad indígena.

Para continuar con este análisis quiero introducir el concepto de ideología a la discusión, el cual ha sido abordado por muchos autores, entre ellos Marx. Él concebía a la ideología a partir de la problemática sujeto alineación: “(...) así el sujeto está desposeído de su esencia concreta en lo real mismo y la ideología constituye una proyección en un mundo fantástico e imaginario de su esencia mistificada” (Poulantzas, 1985; p. 56).

Según las palabras anteriores, existe en la ideología una separación de lo real y lo ideal y la alienación parte por un idealizarse el mismo sujeto y su esencia en la realidad. En una visión subjetivista se puede dar a las ideologías una connotación voluntarista, como producto de una libertad. Esta connotación voluntarista sería en sí la que le daría el carácter de gatillador a la ideología, donde la voluntad por llegar a algo verdadero impulsa a la acción.

Podemos también abordar a la ideología como parte de la cosmovisión de un grupo, o como "(...) el más explícito reconocimiento de la visión de mundo de un grupo particular" (Engle, 1995; p. 53), el cual va creando un imaginario colectivo, compartido por una comunidad o sociedad específica.

La diferencia entre hegemonía e ideología es crucial para descubrir al patriarca oculto en la naturalidad. Por un lado, la hegemonía cuenta con un poder no representado, el cual "(...) está fuera del mundo de las políticas institucionales, saturado de cosas como la estética, las representaciones físicas e ideológicas". (Op. cit., 1995; p. 53)

Por otro lado, la ideología cuenta con el poder representado; que significa "(...) el ejercer la dirección por medios humanos en un contexto específico" (Op. cit., 1995; p. 53), lo que la hace claramente identificable.

Es muy importante conocer cómo se mueven las concepciones y prácticas desde la ideología a la hegemonía o viceversa, lo cual "(...) está en relación a las particulares situaciones y circunstancias históricas". (Op. cit., 1995; p. 54)

Es decir, el porqué en algunos lugares las mujeres hacen cuestionamientos a las estructuras de poder patriarcales, va a estar definido por la situación local de las mismas en un territorio, con una marca étnica específica y con condiciones económicas, de clase y organizativas determinadas. Acompañando o determinando la conciencia de clase para sí.

Quiero destacar la diferencia que hace Engle a su vez, entre cultura y hegemonía "(...) la cual se centra en el grado en el cual el conocimiento cultural es

explícito e implícito” (Op. cit., 1995 ; p. 52), vale decir, la cultura puede ser lo explícito y la hegemonía lo implícito.

De este modo, la discriminación vivida por las mujeres a diario, puede pasar de lo no visto a lo visto, de lo natural a lo cultural, de lo hegemónico a lo ideológico. Existe por lo tanto un paso importante que han dado las mujeres del EZLN, de reconocer lo hegemónico y transformarlo en una ideología identificable, para que ya esto no siga rigiendo sus vidas.

“Nosotras tenemos que hacer valer nuestros derechos como mujeres, porque sí valemos y mucho, trabajamos más a veces que los hombres. Es importante que los hombres ya dejen de dominarnos y hacerlo que quieran con nosotros” (J. Mujer zapatista de 23 años, Jerusalén. Entrevista personal, Marzo 2001).

Para terminar este apartado, quiero reiterar que este análisis es muy importante, y une las hegemonías que están actuando sobre las mujeres indígenas. Este tema nos permite abordar el siguiente apartado de la crítica cultural como propuesta de cambio en las sociedades actuales.

5.2. Crítica cultural

Habiendo analizado en el capítulo anterior las instituciones culturales que podrían ser sujeto de críticas, el objetivo de este apartado es reforzar la necesidad de establecer como práctica cotidiana la crítica hacia la cultura –tanto la propia como la ajena-.

Para esto, quiero rescatar un concepto esencial en el análisis y el cambio de mirada de la cultura: el *cultural politics*²⁶. Este concepto intenta proponer el replanteamiento de la política a través de las prácticas culturales, ya que "(...) representa un medio por el cual se posibilita el estudio, de manera no reduccionista, de las complejas relaciones entre cultura, política y poder. Se trata de un intento de abarcar tanto las dimensiones políticas de la cultura, como las dimensiones culturales de la política, fijándose en sus respectivos potenciales emancipatorios". (De Lima Da Costa, 1999; p. 72)

El potencial de este concepto es muy claro: poder abarcar más allá de lo meramente local, llegar a transmutar la lucha cotidiana a muchos espacios donde los sujetos se van transformando, y lo más importante es trasladar la capacidad política hacia los espacios microsociales.

Lo anterior implica que la lucha por lo político y las decisiones está en todos los espacios cotidianos de la vida de las personas, y que por esas razones se pueden cambiar. Esto se relaciona ampliamente con lo expresado por Foucault sobre el poder:

"Las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otro tipo de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales) sino que son inmanentes". (Foucault, 1984; p. 7)

Para entender mejor este concepto es necesario tener en cuenta que la cultura está íntimamente relacionada con la política, donde la lucha por el poder se

²⁶ Este concepto se ha acuñado desde los estudios culturales y la noción de revolución cultural, como lo señala de Lima da Costa los primeros en ocupar este término fueron los movimientos socialistas asiáticos, africanos y centro y sudamericanos. (De Lima da Costa, 1999; p. 72)

da en todos los espacios. Para comprender lo anterior, complementaré el significado de cultura:

"Es el punto de intersección y negociación de varios vectores de determinación radicalmente diferentes -incluyendo el material, afectivo, libidinal, semiótico, semántico, etc." (Op. cit., 1984; p. 78)

Esta conceptualización de la cultura, nos permite introducir elementos que abren las puertas a un entendimiento de este concepto como algo ligado estrechamente a los políticos. Es así como el campo de batalla del poder también se debe librar en este ámbito.

Para contextualizar de una manera más efectiva este análisis, es necesario tener en cuenta que las culturas contemporáneas se van articulando a los procesos que se viven en el mundo, por eso es claro que la cultura indígena tzeltal -como muchas otras- poseen elementos de la modernidad, los cuales van transformando sus creencias y forma de vivir.

Esto se refleja también en las comunidades zapatistas, donde si bien a manera de discurso se habla muchas veces de una milenarización de la lucha, sus vidas actuales están llenas de elementos externos.

Lo anterior posee muchas causas y consecuencias, una de ellas es que Chiapas y el movimiento zapatista se han transformado a nivel mundial en emblemas de las luchas alternativas y antisistémicas, por lo cual es muy común ver a personas de otros lugares del mundo en este Estado, y esa influencia no pasa desapercibida.

En este movimiento, si bien aparece como central el elemento étnico en la lucha, ya sus demandas identifican a personas de todas las razas y los colores,

catapultando el concepto de autonomía como bandera de muchas luchas étnicas, genéricas y de clase que se libran en todos los puntos del planeta.

“Hay que aprovechar estos momentos que nos están dando la gran oportunidad, porque es bonito estar participando dando opinión y estar intercambiando opinión entre las demás compañeras. Conociendo más sobre el derecho de la mujer porque antes nunca nos hablaban de esto, nunca sabemos de leer y escribir y gracias a la lucha desde 1994 surgió todo esto del trabajo colectivo con los derechos humanos. Hay muchas cosas que nos están enseñando las hermanas que vienen de otros países en las capacitaciones de este mes”.(H. Mujer zapatista de 34 años, Taller de la Historia de las Mujeres en la Lucha, Patria Nueva, Agosto, 2001)

Es así como la influencia externa de asesores y acompañantes ha influido mucho en la vida y en la cultura de los zapatistas, reforzando cambios o también impidiéndolos según el punto de vista.

Esto lo podemos entender como un diálogo intercultural, que posee aspectos muy positivos para ambas culturas –la caxlana y la india- donde existen elementos en ambas que enriquecen mutuamente el crecimiento personal -muchas veces- de las mujeres. Esto se refleja en palabras de una mujer caxlana:

“Yo en estos años de trabajo he aprendido mucho de las hermanas, a tener paciencia, a saber esperar y no desesperarse. y esa resistencia es una manera de llevar la vida de otra forma. Ellas resisten y se mantiene de una forma que a veces no entendemos, pero que deberíamos aprender en nuestras vidas” (M. Mujer caxlana 37 años, asesora de una ONG. Entrevista personal. Agosto 2001)

“Estoy muy emocionada por el segundo taller de género de Ocosingo, las mujeres me agradecen que yo esté dando esos

talleres, pero yo les agradezco más que me hayan hecho ver mis propios procesos como mujer, y la relación con mi problemática es muy beneficiosa, he aprendido mucho de la calidad humana de las mujeres en este proceso". (Notas de campo, Ocosingo Chiapas, Septiembre 2001)

Esto refleja el intercambio enriquecedor que se puede producir en el diálogo y la comunicación intercultural. Desde estos procesos se puede aprender a ver lo político como algo esencial en la cultura y en la vida de uno y de los demás, donde poder recuperar esa capacidad política es esencial en los cambios radicales que queremos hacer, o de los que queremos ser parte.

Vista entonces la crítica cultural en su esencia como un planteamiento político, la revisaremos desde el materialismo feminista -que fundamentado en el marxismo- se expresa en los siguientes axiomas:

"Primero; los procesos culturales están íntimamente ligados a las relaciones sociales y a las formaciones de clases; con las divisiones sexuales, la opresión a la edad avanzada y la estructuración racial de las relaciones sociales que actúan como formas de dependencia; segundo, la cultura implica el poder y favorece la producción de asimetrías en relación con las capacidades de los individuos y de los grupos sociales para definir y realizar sus necesidades; tercero, la cultura no es un campo autónomo ni determinado externamente, sino un lugar de diferencias y luchas sociales" (Davies citado por De Lima da Costa, 1999; p. 70).

Según el enunciado anterior, si la cultura es un lugar de luchas y confrontaciones sociales, también es un lugar donde se construyen contrapoderes. Estos son **construidos por las mujeres indígenas** a partir de su situación de discriminación cultural, política y económica, y son los que me interesa analizar en esta investigación. Sin dejar de lado las estructuras de poder que existen en la

sociedad tzeltal, para mí es muy importante saber de qué manera las mujeres construyen contrapoderes.

Revisados ya los axiomas que sostiene a la crítica cultural como un aparato teórico nacido –entre otras corrientes- del marxismo feminista, es necesario señalar por último, que el conocimiento sobre una cultura implica que estemos vigilantes ante las estructuras que rigen nuestro comportamiento, y el de los demás, sin dejar de lado que todas las culturas poseen este tipo de características, y que todas en alguna medida actualmente están favoreciendo la dominación de uno o más sectores.

5.3. Las particularidades universales: desde dónde viene la crítica

La temática de la universalidad está íntimamente relacionada con el apartado anterior de la crítica cultural, sobre todo por el hecho de que todas las culturas deben ser analizadas, y sobre todo, no imponer una visión única de la realidad y del deber ser.

Cuando planteamos los puntos de vista de una cultura y la forma de dominación, lo vemos cada uno con su propio prisma. Esta situación es problemática, sobre todo porque cuando postulamos o pretendemos una universalidad, nos olvidamos del punto de vista local o particular.

La gran pregunta de las feministas durante sus intentos por trabajar con mujeres rurales o indígenas, debería ser cómo poder interpretar las manifestaciones culturales desde las actoras principales, sus expectativas respecto a los cambios, y cómo pueden ser éstos llevados a cabo.

Creo que en este sentido transitamos mucho entre el esencialismo y la crítica ciega, posiciones que en ningún caso favorecen al propósito planteado anteriormente, ni lo uno ni lo otro hacen honor a un real cambio en las relaciones de poder.

De esta dicotomía me surgen muchas dudas, sobre todo respecto a desde dónde me sitúo para hacer críticas o análisis; si para resolver el problema de la discriminación de la mujer es necesario establecer criterios que definan lo bueno y lo malo, lo correcto o lo incorrecto. ¿Pueden estos criterios regir a toda la humanidad y proteger a todas las mujeres?

Estas preguntas son centrales no sólo en la situación de las mujeres indígenas, sino que también en la situación de muchas otras mujeres que viven a diario esa discriminación, y además otros grupos o sectores sociales.

Esto implica un replanteamiento de conceptos que tenemos y manejamos a diario en nuestro acervo cultural, pero que en realidad no dimensionamos lo que pudiera significar para otras personas, como la misma dignidad humana.

Me parece importante que en una discusión acerca de lo universal y lo particular podamos llegar a fines comunes, pero no homogéneos. Para esto quiero integrar a esta discusión ciertos conceptos que nos mantienen en un constante desequilibrio; el relativismo y el universalismo.

“El relativismo no conduce a ningún sitio, porque desaparecen las diferencias entre tuyo y mío, bien y mal, gris o verde. Permanecemos en la incomunicación, en la imposibilidad de dialogar, nos quedamos sin criterios; no hay forma alguna de entenderse, ni siquiera de vivir juntos”.
(Panikard, 1999; p. 43)

El relativismo nos deja sin parámetros, no hay de qué aferrarse para discernir lo bueno de lo malo, por eso todas las culturas poseen sus parámetros de orden social, lo que ayuda a sus individuos a poner horizontes en su actuar.

Por otro lado me parece importante la diferencia entre relativismo y relatividad que señala Panikard:

“La relatividad (...) es la expresión de la puesta en juego de la interrelacionalidad de todas las cosas; nada hay que no esté en relación con alguna otra cosa (...) incluso el ser es un verbo y por lo tanto una actividad, un acto sin embargo, relacional”. (Op. cit., 1999; p. 43)

Es decir, la relatividad nos permite pensar que todo está en relación con algo, todo tiene un contexto y funciona de una manera respecto a algo. Por esto no se puede decir que la cultura indígena es *per se* mala ni buena, sino que está en relación con algo para establecer sus parámetros, y éstos no sólo dependen de los internos sino además dependen de los externos, en el llamado diálogo intercultural.

A esto es necesario agregar que esa diferencia entre relativismo y relatividad nos sirve para encontrar un punto intermedio entre el particularismo extremo y la homogenización despiadada. Establecemos nuestros parámetros en relación con algo pero no somos todos los sujetos homogéneos entre nosotros mismos.

Por lo anterior, lo que para una mujer indígena no es discriminación, para una mujer caxdiana puede serlo, y esa diferencia se hace en el marco cultural y en la cosmovisión que posee cada una.

Lo importante de estas visiones, es que ninguna trate de imponerse por sobre la otra, y que si existen demandas reales por ejercer un cambio sobre sus vidas, las mujeres indígenas logren desde dentro y desde fuera poder articularlo a su modo de vida.

Lo que señalo significa que los cambios deben suceder desde adentro, y la única forma es que las mujeres se vean a sí mismas cuestionando su propia realidad, y también conociendo otras realidades.

Es importante para esto que existan esos espacios y esas posibilidades de ejercer críticas y análisis, teniendo la libertad de interpretar nuestra cultura como mejor nos acomode, o si no se convertiría en una camisa de fuerza limitante y exhaustiva.

En relación a esto, Panikard afirma que "(...) toda cultura es cultura en la medida que admite en su seno distintos modos de interpretación" (Op. cit., 1999; p. 45), si no fuera así no hablaríamos de cultura, sino de una "ideología monolítica".

Así mismo, este autor habla de modos culturales como la actualización concreta y una interpretación determinada de esta misma cultura, donde la presencia de la subjetividad permite vivirla cotidianamente.

La actualización es muy importante de destacar, ya que la visión que tienen las mujeres de la cultura está casi en su totalidad ligado a los antepasados y a los modos de vida antiguos, sin percatarse muchas veces que estas formas de vida se han heredado pero que son posibles de cambiar.

Sumado a esto está el significado político que poseen los antepasados y la cultura maya antigua en los discursos de las mujeres, los cuales son la base de la propuesta de autonomía en general del movimiento del EZLN.

Este hecho puede muchas veces significar una contradicción hasta entre ellas mismas, ya que algunas están de acuerdo con la visión idealista de los antepasados pero otras no tanto y lo manifiestan:

“No hay que perder la forma en que sobrevivían los antepasados, porque cada uno de nosotros vive ahora muy diferente. Como vivimos en nuestras casas casi dependemos de todo lo de afuera, debemos de hacer como lo hacían nuestros antepasados, sabían cómo conservar sus alimentos y cómo sobrevivir, tenían su propio gobierno, eran autónomos”. (J. Mujer zapatista de 36 años, Taller de historia de las mujeres, Patria Nueva, Septiembre 2001)

“Nuestra lucha contra el gobierno es porque haya respeto por nuestra cultura y nuestros derechos, la libertad de ser como queramos”. (J. Mujer zapatista de 36 años, Taller de historia de las mujeres, Patria Nueva, Septiembre 2001)

“Los antepasados no trabajaban juntos, por eso no estamos acostumbrados de trabajar en colectivo, pero poco a poco vamos aprendiendo a trabajar”. (E. Mujer zapatista de 26 años. Entrevista personal, Patria Nueva, Octubre 2001)

Esto no es casual; Joseph y Nugent se refieren específicamente a las culturas populares como: “(...) socialmente constituidas como productos de la actividad presente y pasada, y constituyentes como parte del contexto” (Joseph y Nugent, 1994; p. 17)

Vemos de esta manera que la cultura va cambiando de acuerdo a la utilización histórica que se haga de ella, la cual es constantemente releída y

reactualizada, pudiendo tener una visión crítica de la misma y rescatar sus valores positivos.

“De los antepasados de por sí a mí no me gustan muchas cosas, siempre discriminaban a las mujeres, esa fue su herencia. Pero qué bueno que ya está cambiando la discriminación en contra de nosotras”. (E. Mujer zapatista de 26 años. Entrevista personal, Patria Nueva, Octubre 2001)

En esta relectura de la cultura, una de mis interrogantes en el proceso de trabajo e investigación con las mujeres indígenas, fue saber cuáles eran sus preguntas hacia la cultura, si por lo menos existían o no, y en dado caso si existía una visión de cuestionamiento y crítica.

Esta interrogante me la hice después de cuestionar yo misma mis preguntas “universales” acerca de la discriminación de la mujer en la sociedad indígena.

Este cuestionamiento anterior se debe a que no necesariamente todas las mujeres ven a la cultura de la misma forma, como lo apreciamos anteriormente, y por lo tanto no se cuestionarán de la misma manera, tanto ellas como las demás mujeres no indígenas.

“(…) a priori, se tiene la impresión, quizás el deseo, de que todo el mundo se plantee las mismas preguntas. Preguntar es un acto de piedad en el sentido más profundo de la palabra *pietas*. Es la devoción misma del pensamiento. Un pensamiento que sabe preguntar es un verdadero pensamiento. Y yo estoy de acuerdo con eso. Donde no estoy de acuerdo es con el tipo de universalización que dice que en todas partes se hacen las mismas preguntas”. (Panikard, 1999; p. 49)

A partir de esto descubrí que el prisma cultural otorga diferentes inquietudes y problemáticas a los sujetos, lo cual fue crucial para determinar el camino futuro a seguir en mis trabajos con las mujeres indígenas.

El esquema entonces de la defensa universal de los derechos humanos y de las mujeres, no debe ser afirmado tan fehacientemente en que existe una supuesta universalidad que riga el comportamiento humano.

Esto porque la universalidad puede convertirse un fin en sí misma, y esa búsqueda paradigmática encerramos en la universalidad como "totalización de una experiencia parcial" (Op. cit., 1999; p. 51), con lo cual el triunfo de una ideología específica limitaría las demás interpretaciones y riquezas del mundo.

Como última reflexión, pongo en serias dudas el universalismo que se fundamente sólo en la cultura occidental, y llamo a la reflexión de plantear un universalismo basado en el pluralismo y la defensa de la constitución de los sujetos con dignidad, una dignidad base y no transable ni negociable.

Esto puede sonar a particularista pero pregunto ¿Quién por sí solo puede decir qué es lo bueno y qué es lo malo para todos?.

Es por esto que lo universal siempre va a ser algo indefinido e incierto, lo más certero es lo intercultural como práctica ética, donde en los procesos se involucre a todos los actores afectados en las relaciones de poder que se desean cambiar.

Más claramente lo digo así: los procesos de cambio en el caso de la cultura indígena deben estar siendo asimilados tanto por las mujeres como por los

hombres, o sino esta crítica será estéril y cuanto más se quieran hacer cambios desde fuera más fuerte será la reacción y resistencia interna.

6. Antzetik: su constitución como sujeto y sus acciones políticas

"Soy mujer y soy indígena y eso es lo único que importa" (C. Esther, H.C. U. 28 de Marzo 2001)

Este capítulo tiene por objetivo central responder una serie de preguntas en torno a la lucha política de las mujeres indígenas de la zona, profundizando especialmente en las mujeres zapatistas del Municipio Autónomo Primero de Enero en Ocosingo, y en mujeres de algunas comunidades de la selva pertenecientes a organizaciones independientes.

La pregunta central entonces es desde dónde se sitúan estas mujeres indígenas en su accionar político para cambiar su realidad, y qué elementos pueden participar en la conformación de la lucha cotidiana que libran día a día en contra de la desigualdad.

Para esto tomaré en cuenta algunas premisas sobre la política y lo político que me permitan cambiar la mirada de las acciones de las mujeres; su ubicación en espacios especiales; las identidades subjetivas, cambiantes y colectivas como ejes transformadores; la conformación de la identidad o del "ser" desde el poder o por acción del poder; y por último la utilización por parte de las mujeres de estrategias de lucha como los derechos humanos y la autonomía colectiva.

6.1. Lo político v/s la política

Existen muchos puntos de vista de "la política" que quisiera abandonar, para ampliar mi análisis de las acciones políticas de las mujeres, lo que implica que voy a hablar en este apartado sobre "lo político" y las "acciones políticas".

Quiero cambiar mi concepto de política, y verla como "(...) el arte y la ciencia de gestionar la vida pública en vistas a la plenitud de la vida humana" (Panikard, 1999; p. 27). Esta gestión de la vida pública la realizan los gobernantes desde el Estado, desde una cultura sobre otra, y quitándole crecientemente a la sociedad en general su propia capacidad de autogestionar su bienestar.

Por esto utilizaré el término de "lo político" como la actividad política, "(...) en tanto que esta actividad, por el hecho mismo de ser humana, es ya consciente, y por lo tanto abierta a la reflexión y a la crítica" (Op. cit., 1999; p 17) y se manifiesta así mismo en acciones políticas.

Lo político, al ser algo inherente a la actividad humana, se encuentra presente en cada uno de nosotros, lo que nos permite ampliar su concepción a esferas diferentes de las de poder estatal, instaurando como problemática la idea de "(...) estilos de acción política" (Martínez, 1991; p 191). Esto es esencial para ver que las relaciones que establecen las mujeres indígenas con su entorno social son también políticas, y que lo político, por lo tanto, pertenece tanto al ámbito cotidiano como al extracotidiano.

¿Puede entonces este grupo subalterno que son las mujeres hablar de la construcción de un accionar político desde sus propias categorías como algo diferente, que no se plantee la dominación del otro, sino que se plantee un sistema más "igualitario" en las relaciones?

"Sólo el grupo social que se plantea el fin del Estado y el suyo propio como una meta a alcanzar, puede crear un Estado ético tendiente a poner fin a las divisiones internas de los dominados y los dominadores, y crear un organismo unitario técnico moral". (Gramsci en Portelli, 1977; p. 41)

Retomando el concepto de sociedad civil, analizado por Gramsci, donde "(...) la sociedad civil no comprende para Gramsci 'todo el complejo de relaciones materiales', sino el complejo de las relaciones ideológico – culturales; no 'todo el complejo de la vida comercial e industrial', sino todo el complejo de la vida espiritual e intelectual" (Op. cit., 1977; p. 159).

De lo anterior podemos decir que uno de los elementos de la superestructura es la sociedad civil, y el otro es la sociedad política o Estado. En la relación de estos dos elementos –y esto es un punto central en Gramsci- radica la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad. La hegemonía en sus trabajos, la mayoría de las veces supone dirección cultural e ideológica, y por lo tanto supone una primacía de la sociedad civil sobre la sociedad política.

"El aspecto esencial de la hegemonía de la clase dirigente reside en su monopolio intelectual, es decir, en la atracción que sus propios representantes suscitan entre otras capas intelectuales" (Op. cit., 1977; p. 159).

Con esta misma claridad, Gramsci propone que es en el Estado donde se concretiza la unidad histórica de las clases dirigentes, siendo la historia de esas clases al mismo tiempo la historia de los Estados. La unidad histórica fundamental subyace en las relaciones entre el Estado o sociedad política y la sociedad civil.

En el caso de un grupo subalterno como son las mujeres y otros grupos "(...) no se han unificado y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en Estado; su historia, por tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función disgregada y discontinua de la historia de la sociedad civil y, a través de ella, de la historia de los Estados o grupos de Estados". (Gramsci en Sacristán, 1981; p. 141)

Gramsci sugería estudiar a los grupos subalternos en su constante interacción con la sociedad dominante, en una suerte de influencia múltiple y mutua, por lo que se trata de la comprensión objetiva de los grupos sociales subalternos.

En este sentido, dice Gramsci; se debe atender sobre la conformación de los grupos subalternos, sobre "(...) su origen a partir de grupos sociales preexistentes, de los que conservan durante algún tiempo la mentalidad, la ideología y los fines" (Op. cit. 1981; p. 141), pudiendo esto relacionar el nacimiento de un movimiento de mujeres indígenas que conserve en casi todos los aspectos las banderas de lucha racial y de clase, entrelazados –por su puesto- con el género.

También –y esto no es por cierto menos relevante- se debe abordar en los grupos subalternos "(...) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias, y las consecuencias que tengan esos intentos en la determinación de procesos de descomposición, renovación o neoformación" (Op. cit. 1981; p. 141), o del mismo modo, atender "(...) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consentimiento y el control de los grupos subalternos" (Op. cit. 1981; p. 141), así como "(...) las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter reducido o parcial"(Op. cit., 1981; p. 141)

De acuerdo a toda esta argumentación, Gramsci plantea que si bien en los grupos subalternos hay una tendencia a la unificación, "(...) esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes y, por tanto, sólo es posible mostrar su existencia cuando se ha consumado ya el ciclo histórico, y siempre que esa conclusión haya sido un éxito. Los grupos subalternos sufren

siempre la iniciativa de esos grupos dominantes, incluso cuando se rebelan y levantan”(Op. cit., 1981; p. 142).

Existen también muchas argumentaciones de este tipo, como la de Menéndez, quien propone que en toda relación de dominación, existe la autodominación por parte de los grupos subalternos, y que en ello radica la aceptación ideológica de la desigualdad y la reproducción de la misma. (Menéndez, 1997)

Puede esto explicar el hecho de que actualmente los movimientos y los actores sociales están dispersos, con proyectos muy diferentes; específicamente el proyecto de la lucha de las mujeres indígenas está en sus inicios, y debe alcanzar el punto donde exista una identificación por la mayoría de los indígenas acerca de esta problemática.

Junto con el análisis anterior de los grupos subalternos y su accionar político, quiero también sacudir al elemento “cesarista” que determina que: “(...) la acción política está siempre determinada por el principio del pequeño número o el de mayor capacidad de maniobra de los pequeños grupos dirigentes”. (Weber; en Portantiero, 1981; p. 16) Esta aseveración limita el actuar de las mujeres indígenas, ya que no poseen la mayor capacidad de maniobra, por esto yo planteo que la acción política puede y debe ser ejercida también por los grupos subalternos, o aquellos que están periféricos al Estado, como estas mujeres indígenas.

Si bien se puede eliminar el elemento cesarista de la política, queda otro punto importante para cambiar la mirada de “la política”: su relación indefectible con las relaciones de dominación.

“La política sería la continuación de la guerra por otros medios si insistimos en distinguir una de otra, porque son nada más dos estrategias diferentes (prontas a caer una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas”. (Foucault, 1984; p. 6)

Desde el punto de vista femenino, introduzco el tema de la ética para la política y lo político; es decir, el cómo llevar a cabo esa guerra inevitable siempre entre los grupos, pudiera solucionarse con la ética.

En un análisis histórico Foucault habla del cuidado de uno mismo como principio de lo político.

“La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada al ejercicio del poder”. (Foucault, 1994; p. 42)

Evidentemente, el ejercicio del poder ha sido considerado históricamente como una actividad masculina. Es decir sólo las élites –desde el Estado y los hombres en el hogar- tienen la capacidad de gobernar, ya que son los que se preocupan del cuidado de sí mismos dejándole las tareas productivas a los demás. Si las mujeres no desarrollan esa capacidad de cuidado de sí mismas no pueden estar preparadas para gobernar:

“No se puede gobernar a los demás, no se pueden transformar los propios privilegios en acción política sobre otros, en acción racional, si uno no se ha ocupado de sí mismo” (Op. cit., 1994; p. 46)

El párrafo anterior nos puede cambiar las nociones del ejercicio de esta acción política y verlo en estas mujeres como una práctica que están llevando a cabo: cuidarse ellas mismas, analizar su situación. A esto le agregamos el

componente ético que puede controlar la situación de desigualdad entre los grupos sociales, entre hombres y mujeres, entre indios y caxlanes. Donde el sujeto "(...) no se sirva de cualquier medio para hacer lo que quiere (Op. cit., 1994; p. 47), sino que sea un sujeto que medita sobre su accionar político con ética.

Creo necesario ampliar esta discusión sobre la relación entre ética y política, que es la clave de un cambio en las relaciones de desigualdad que sufren -no sólo las mujeres indígenas- sino muchos grupos sociales subalternos.

Existe cierta cercanía entre el significado de moral y ética: moral es el conjunto de comportamientos y normas que aceptamos como válidos; y ética es la reflexión sobre por qué los consideramos válidos y la comparación con otras morales que tienen personas diferentes. Debido a esto, se dice que la ética es la filosofía moral o disciplina filosófica que estudia las reglas morales y su fundamentación. O también: la teoría -o ciencia- del comportamiento moral de los hombres en sociedad. (Fernández Buey y Riechmann, 1996)

Esta ciencia del comportamiento humano, tiene una estrecha relación con lo político: el cuestionamiento del actuar político, de las relaciones de poder entre las personas. Existe entonces una clara -pero no radical- diferencia entre lo que es ética y lo que es política:

"Los temas de la ética son: la teoría del bien, la teoría de la felicidad, la teoría de la virtud, la teoría de la justicia y la teoría de la amistad; en cambio, los temas de la política son: el análisis de la comunidad civil y familiar, el análisis de las instituciones, la consideración de los diversos tipos de regímenes y la educación de los jóvenes. De esta manera la ética tiene por objeto el análisis de las virtudes, la búsqueda de la felicidad y la consideración de qué sea la justicia, qué hemos de considerar virtuoso y justo para que los sujetos

puedan ser felices, en suma: la vida buena del ser humano. La política, por su parte, tiene por objeto el análisis de las constituciones y regímenes que los hombres se han dado en su vida en común para explorar, desde ahí, cuál puede ser el régimen mejor, en suma: la comunidad buena -o el buen gobierno- de los hombres asociados". (Fernández Buey y Riechmann, 1996; p. 35)

Según estas definiciones, la ética no está alejada de la política, al contrario, el concepto aristotélico²⁷ de la política se puede traducir así: la política es la ética de lo colectivo. Aristóteles fue más allá, afirmando la preeminencia de lo político sobre cualquier otra ciencia:

"Un primer punto, que puede tenerse por evidente, es que el bien se deriva de la ciencia soberana, de la ciencia más fundamental de todas; y ésta es precisamente la ciencia política *politikè fainetai*. Ella es, en efecto, la que determina cuáles son las ciencias indispensables para la existencia de los Estados, cuáles son las que los ciudadanos deben aprender y hasta qué grado deben poseerlas. Además, es preciso observar que las ciencias más estimadas están subordinadas a la Política; me refiero a la ciencia militar, a la ciencia administrativa, a la Retórica. Como ella se sirve de todas las ciencias prácticas y prescribe, también en nombre de la ley, lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, podría decirse que su fin abraza los fines diversos de todas las demás ciencias; y por consiguiente, el de la política será el verdadero bien, el bien supremo del hombre. Además, el bien es idéntico para el individuo y para el Estado" (Aristóteles citado en Fernández Buey y Riechmann, 1996; p. 37)

De esto podemos sostener que en lo político deben confluir actitudes, comportamientos y normas que regulen y limiten las relaciones de poder y

²⁷ Aristóteles fue un gran estudioso de los temas de la política y la ética. Para mayor información ver La Ética a Nicómaco, Edición Classical Library: I,1,4-II,6-7.

dominación entre los sujetos sociales, y desde el Estado hacia los sujetos sociales, para que estas relaciones se establezcan de una manera equitativa y sin dominación. Con esto reafirmo que "lo político" está íntimamente ligado a lo ético, y que además deben ser dos prácticas que se hagan una en los gobernantes, en los hombres, mujeres y en el Estado en general produciendo: "la búsqueda **real** del bien común".

Por otro lado, el hecho de introducir el elemento de la ética en las relaciones de poder, no implica que desaparezcan las diferencias entre los grupos sociales, implica que mientras más se pertenezca a un grupo social determinado, más fácil es "ver" al otro, pero verlo con dignidad, como poseedor de ella. Esto involucra que las relaciones binarias que constantemente se viven en la sociedad, de un grupo contra otro; donde "(...) no existe un sujeto neutral, somos necesariamente el adversario de alguien", (Foucault, 1990; p. 59) se puedan establecer de igual a igual, y de una manera ética –en el sentido que mencioné anteriormente.

Este principio binario de las relaciones sociales, lo cito para demostrar que el situarse en un punto central en el análisis de la realidad, desdibuja a los mecanismos de dominación. Siempre nuestro adversario nos va a hacer creer que estamos en un mundo ordenado y pacificado para que no cambiemos las estructuras de poder. Estoy de acuerdo, entonces, con lo que dice Foucault: "Cuanto más me descentro más veo la verdad". (Foucault, 1994; p. 61)

La identificación con un grupo particular –como el ser mujer indígena– significa reforzar la pertenencia a un grupo, en un proceso identitario importante, lo cual a partir de su constitución como sujetos, les puede permitir desarrollar esa capacidad de acción política con ética.

6.2. Y... desde dónde: categorías de acción política.

"Cabe el esfuerzo de distinguir en el análisis de las situaciones sociales en que actúe la mujer, entre aquellos dinamismos que son debidos a la especificidad genérica y aquellos que responden a las características propias de un proceso social en el cual el componente género da tonalidades pero no define los hechos". (Martínez, 1991; p. 193)

Este párrafo refleja la intención del presente apartado, que es descubrir desde dónde actúan las mujeres y se movilizan en su actuar político, pero no sumando ni restando categorías como clase, raza o género, sino que descubriendo cómo entre estas categorías, si bien puede predominar la de raza en el movimiento de las mujeres zapatistas -correspondiendo en sí a un movimiento de características raciales y también de clase- también el punto de vista de las mujeres puede estar matizado por la categoría de género en su lucha política.

Al hablar de categorías de acción política me refiero específicamente al género, raza y clase; y cómo se articulan las demandas y las luchas de estas mujeres en torno a estos tres ejes. Es necesario señalar que estas elaboraciones categoriales siempre han estado permeadas por miradas y corrientes particulares, de lo que resulta que no son neutras de modo alguno.

"Cuando investigamos estos conceptos básicos, debemos reconocer que en el análisis final todos ellos deben entenderse siempre a la luz de un esquema conceptual específico, de una teoría, paradigma, forma de vida, juego de lenguaje, sociedad o cultura". (Díaz Cruz, 1991; p. 12)

Para comprender mejor estas categorías de acción política, realizaré una reseña histórica, donde ya en Marx y sus trabajos las podemos ver esbozadas, pero es con los aportes de Gramsci, más profundamente, con quien van a adquirir un tratamiento sistemático y provechoso. Gramsci, innovadoramente señala que:

“La estructura económica no determina directamente la acción política, sino la interpretación que de ella, así como de las llamadas leyes que gobiernan su desarrollo puede realizarse”. (Gramsci citado por Homsbawn, 1978; p. 160)

Lo anterior nos hace pensar que en las mujeres indígenas se entrecruzan sus condiciones sociales, culturales y económicas; las cuales permiten una interpretación diferente que en otros grupos sociales -como los propios indígenas en general o los trabajadores- de su accionar político.

Esto llama mucho a la reflexión, ya que en las mujeres indígenas existe como realidad el ser pobres, discriminadas racialmente, y maltratadas muchas veces por sus maridos. Analizando sus palabras: son la pobreza, el racismo y el sexismo las situaciones que se reinterpretan desde los distintos prismas culturales que ellas poseen.

“Tenemos muchos problemas, pero lo más terrible es cuando salimos a vender nuestro café y nos pagan muy bajo el kilo, salimos al mercado y los coyotes nos pagan bien poco, así estamos en la miseria no tenemos qué comer a veces, y nos dicen que demos las gracias por el miserable precio, sólo porque somos indias”. (C. Mujer zapatista de 23 años, Israel. Entrevista personal, Agosto 2001)

No es sólo el estar pobres lo que las aqueja, también es el ser mujer en un sistema cultural patriarcal y el ser indígena en una sociedad racista. Por eso al discutir entonces cuál categoría es más significativa si la racial o la de clase; Peter Fitzpatrick señala que: "(...) la división étnica²⁸ es central porque es una respuesta a los desafíos potenciales de clase". (Fitzpatrick, 1990; p. 19). Esto es interesante porque no contrapone ni la una ni la otra sino que las complementa, es decir, une los aspectos culturales y sociales, con los económicos en la lucha social.

"Es en parte un reconocimiento del hecho de que la acción política es en sí misma una actividad autónoma, aún cuando nace en el terreno permanente y orgánico de la vida económica". (Gramsci citado por Homsbawn, 1978; p. 162)

Esta producción de la acción política efectuada tanto por los sujetos, los pueblos indígenas y los actores sociales, es realizada autónomamente de la vida económica, aunque esté en su génesis íntimamente ligada a ella. Por esto no está ligada a un determinismo basado en alguna de estas características tanto de clase, como de raza ni de género.

En otras palabras, no por ser pobres, ni mujeres, ni indígenas la acción política es consecuencia obligatoria, es más bien esa conjunción entre esas características histórico territoriales las que facilitan o impiden ese accionar político.

"El pueblo no es un dato sino un sujeto que debe ser producido, una unidad histórica de múltiples determinaciones, un concreto que sintetiza a "las masas", su primera apariencia, y las "clases", su principal determinación analítica". (Gramsci en Portantiero, 1981; P. 53)

²⁸ Fitzpatrick habla de etnicidad, yo me referiré más adelante al concepto de raza, ya que recupera el sentido discriminador de esta diferenciación social.

Este modelo gramsciano de estudio de las categorías de acción política, permite ver los múltiples factores estructurales entrecruzados por la cultura, donde –como en el caso de las mujeres indígenas tzeltales- se unen varios procesos de resistencia y acciones de contrahegemonía. A continuación haré una breve reseña de las categorías de acción política: clase, género²⁹ y raza.

La clase es la categoría ligada al marxismo en muchas de sus versiones. Sería según el planteamiento de Marx, la clase –en estricto sentido la lucha de clases- el motor de las transformaciones sociales y políticas, cuyo el objetivo final es la desaparición del Estado y la constitución de una sociedad sin clases.

Esta categoría por sí sola no nos permite explicar los fenómenos sociales que ocurren en algunos sectores de la sociedad, por ejemplo en el campesinado y el sector indígena. Ya que a pesar de tomar en cuenta a la clase como un sector no totalmente homogéneo, en el caso de los campesinos e indígenas –y sobre todo a las mujeres indígenas- los motores culturales, étnicos y genéricos están insertos en estas dinámicas de clase, y viceversa.

Respecto a las sociedades campesinas, existen posturas de algunos pensadores marxistas, que proponen observar toda la potencialidad de cambio que tienen éstas, llegando a levantar la tesis de que precisamente las grandes transformaciones del siglo XX son conducidas por movimientos campesinos, con casos ilustradores como los de la Revolución China y los movimientos sociales en América Latina.

²⁹ Es necesario destacar que el género como perspectiva y categoría de acción la analicé en el capítulo 1, en el presente capítulo sólo lo relaciono con la actividad política, entrecruzado con la clase y la raza.

Eric Wolf, es uno de estos investigadores, y paralelo a los trabajos de Robert Redfield, sugiere que en la base de esta sociedad campesina estaría la "(...) comunidad corporada cerrada" (Wolf, 1982), una suerte de todo armónico que implica sujetos que construyen un proyecto colectivo, y que dadas ciertas condiciones, aparecen como colectivos con potencia para la acción política.

Lo anterior es discutible, ya que esa comunidad cerrada y armónica no existe como tal, mostrando al interior diferencias gráficas de las incongruencias dentro de esta sociedad campesina, como la discriminación hacia las mujeres.

Desde los años 60 y 70, por otra parte, el género se ha conformado como una importante categoría con potencia política, llegando a sostener con más fuerza desde los años 90 que no es posible trabajar sobre la base de las múltiples realidades sin considerarla como una cuestión fundamental.

Esta categoría, sin embargo, sugiere también una transformación mucho más profunda y doble en varios aspectos, puesto que por una parte están las transformaciones propias de la interacción entre estos grupos subalternos y los dominantes, y por otra, los cambios imprescindibles que deben operar al interior de aquellos grupos subalternos, como crítica a la propia democracia interna de esos colectivos.

En ese nudo problemático radica el principal desafío que enfrentan quienes apuestan por esta categoría de acción política. Para ahondar más en este término, quiero señalar que el género es una categoría nacida como contestación al poder:

“La invisibilidad y los mecanismos de poder que obran sobre las mujeres, forman parte de las estrategias más sutiles y dolorosas, por cuanto no son sólo superestructurales, sino que se entretajan de forma indisoluble en las mismas relaciones de amor y deseo, y en la raíz íntima de la subjetivación”. (Rodríguez, 1999; p. 32)

A partir de esta perspectiva, el género como categoría de acción política, inicia en el reconocimiento de las desigualdades socioculturales construidas en base a las diferencias sexuales, donde la naturalización se constituye como el eje principal de la dominación. De esta manera, el género como categoría va unido a las relaciones de poder, y en su seno se marcan las diferencias primordiales –en este caso basadas en las diferencias biológicas y sexuales- entre los seres humanos.

La relación entre poder e identidad de género, radica además en que en la base de la identidad de género prevalece la estrategia de dominio de un sexo sobre otro (Rodríguez, 1999; p. 243). Y es desde esta base donde se pueden ejecutar acciones políticas por parte de las mujeres, siempre tomando en cuenta la influencia de la raza y la clase, desde donde se genera todo el discurso de lucha.

La raza

Quise dedicar un apartado especial para este término, ya que lo reivindicó como una categoría de acción política presente en las mujeres tzeltales. Lo anterior se basa en el aspecto más bien externo de la dominación cultural: en el racismo y las diferencias de clase que han vivido las mujeres indígenas tzeltales durante muchos años.

El argumento que sostengo para esto es que la conformación de la identidad genérica de la mujer indígena, está entrecruzada y marcada por la discriminación racial de la que ha sido objeto. Siendo por lo anterior diferente la visión de género entre mujeres indígenas y no indígenas.

Esta relación entre culturas ha sido de una dominación constante, la cual a su vez ha generado resistencias y arduas luchas en estas mujeres indígenas:

“Con la lucha queremos recuperar las costumbres de los abuelos y los antepasados, tantos años que hemos perdido. Gracias al levantamiento armado de 1994, durante los años que hemos pasado hemos recuperado nuestra dignidad, más de quinientos años nos hizo doler, desde los españoles, porque la verdad fuimos humillados”. (M. mujer zapatista, San Gregorio. Entrevista personal, Julio 2001)

Esta dominación de una cultura sobre otra también, ha establecido serias diferencias entre las mujeres indígenas y caxlanas, sobre todo en el tipo de discriminación sufrida por cada una. Además, las mujeres indígenas, a pesar de tener la misma condición social de pobreza que algunas mestizas, son discriminadas por ellas:

“La verdad los que hablan en castilla aquí en Ocosingo se creen mucho que son muy ricos, pero ahora las compañeras son caxlanas pero son buenas, antes de 1994 nunca hablamos con los que saben castilla, hasta tenemos miedo que no queremos hablar, ahora podemos hablar con las compañeras que nos vienen a ayudar”. (S. Mujer zapatista de 59 años, Ranchería Jataté. Entrevista personal, Agosto 2001)

“Hay algunas caxlanas que de verdad sí son malas, las de Ocosingo nos tratan mal; ‘que tú pa’ qué vienes sos pata rajada indígena apestosa’. En mi pueblo Huixtán era peor, y no creas que son como éstas las de Ocosingo, son pobres igual que uno, se creen muy mestizas, se dicen así, pero

creo que en aquel tiempo no nos sabemos defender por sonsas también... se creen muy mestizas se dicen que son mestizas con orgullo, pero nos han humillado mucho de verdad. Si nos dicen algo lo tenemos que respetar, a una mujer que habla castilla se le respeta pero con el tiempo, ya nosotras nos defendemos, porque lo mismo como vivimos sólo en un techito ellas también, como comemos ellas comen también". (E. Mujer zapatista de 26 años, Patria Nueva. Entrevista personal, Agosto 2001)

"Nosotras nunca venimos a insultar a una gente que habla castilla o que vive en un pueblo, lo contrario nos daba pena no queremos hablar, no sé porqué pasa eso que yo digo, es que nos da un poquito de miedo en aquel tiempo, pero ahorita ya no nos importa, antes escuchaban que uno habla tzeltal o tzotzil y te dicen qué estás hablando pinche india". (E. Mujer zapatista de 26 años, Patria Nueva. Entrevista personal, Agosto 2001)

El mestizo y la mestiza son los maltratadotes, los que se creen superiores, a los cuales antes se le tenía miedo por esa introyección de la inferioridad cultural que han vivido los indígenas por siglos. Si bien las mestizas de Ocosingo también están maltratadas y discriminadas, maltratan ellas a su vez a la mujeres indígenas, imponiendo su "superioridad de clase y cultura".

Es muy importante establecer esa diferencia que existe entre las mujeres indígenas y las caxlanas -y más aún entre las mismas caxlanas- ya que esta manera de observar las diferencias, constituye una apertura en el conocimiento de la discriminación; "(...) suponiendo la formulación de construcciones teóricas que aborden la diferencia y se ocupen de manera central en analizar cómo la diferencia racial se construye a través del género, cómo el racismo divide la identidad y experiencia de género, y cómo el género y la raza configuran la clase". (Moore citado por Stolcke, 2000; p. 34)

En esta discusión quisiera referirme al término de "raza" como una denotación de la diferencia entre indígenas y caxlanes, con el afán de remarcar que las relaciones entre estas dos culturas se han establecido a partir de una naturalización de la desigualdad. De esta manera las diferencias de raza "(...) han sido construidas ideológicamente como hechos biológicos significativos en las sociedades de clase, naturalizando y reproduciendo así las desigualdades de clase". (Op. cit., 2000; p. 42)

Con esto afirmo que las relaciones entre la cultura caxlana y la indígena han sido, desde un comienzo, de constante discriminación por parte de una de ellas, y la justificación para esa discriminación se basa en diferencias biológicas, a las cuales se les llama raza, que en el fondo esconden razones culturales para la discriminación: es decir, la discriminación hacia lo diferente.

Es muy interesante cómo el uso de éste término "raza", puede hacer más visibles esas relaciones que aún se mantienen entre indígenas y no indígenas, ya que si hablamos sólo de etnia, le quitamos ese ingrediente que tienen muchas veces estas relaciones: el racismo.

Como la relación de oposición y hegemonía caxlana hacia lo indígena se ha basado en una supuesta superioridad cultural, es discutible reemplazar totalmente el concepto de raza por el de etnia, ya que el no tomar en cuenta la raza puede volver nuestros análisis neutrales y, por lo tanto, quedar invisible el elemento de las relaciones de dominación.

Existe otro término; la etnicidad, el cual también se ha establecido como poco claro, ya que se refiere sólo a rasgos culturales, los cuales "(...) son dotados

finalmente de una realidad esencial" (Op. cit., 2000; p. 39), en este sentido se vuelve a confundir y borrar el límite entre naturaleza y cultura.

Podemos definir mejor a la etnicidad como la manifestación política de las identidades diversas; debido a esto puede constituirse como un capital social y cultural emblemático, dependiendo del lugar desde donde se libren las luchas.

Como la relación entre la cultura occidental y las culturas indígenas ha sido históricamente entre hegemónicas y subalternos, la raza se puede constituir en la categoría pivote de la acción política de las mujeres, pero matizada y transformada por el género. Una definición aclaratoria y pertinente que hace Foucault para hablar de la raza es la siguiente:

"Raza designa a un corte histórico-político sin duda amplio pero fijo, se dice que hay dos razas cuando se hace la historia de dos grupos que no tienen el mismo origen, la misma lengua y a menudo tampoco la misma religión; de dos grupos que han formado una unidad y un todo político sólo al precio de guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias, derrotas y violencia. Se dice además que hay dos razas cuando haya dos grupos que a pesar de la cohabitación no se hayan mezclado a causa de diferencias, asimetrías, obstáculos debido al privilegio de las costumbres y los derechos, al reparto de las fortunas y al modo de ejercicio del poder". (Foucault, 1990; p. 73)

Con esto podemos argumentar que la raza es una construcción simbólica para definir y delimitar a ciertos grupos humanos. De estas diferencias se ha hecho una "naturalización" de la inferioridad, "(...) esta naturalización ideológica de la condición social desempeña un papel central en la reproducción de la sociedad de clases y explica el significado especial que se atribuye a las diferencias sexuales". (De Lima Da Costa, 1999; p. 29)

La naturalización de la desigualdad fue y es la herramienta más utilizada para ejercer con justificación la dominación. Esto nació desde el encuentro entre dos culturas diferentes en el momento de la colonización, donde el discurso en sí de la lucha de razas comenzó a funcionar en el siglo XVII, "(...) constituyéndose esencialmente en un discurso de combate no entre dos razas, sino que entre una raza propuesta como la verdadera y única (la que detenta el poder y es titular de la norma) y aquellas que constituyen otros tantos peligros para el patrimonio biológico" (Foucault, 1990; p. 71).

Esta lucha se convirtió luego en un racismo de Estado, que es el que han ejercido algunas sociedades contra sí mismas hasta los momentos actuales, lo que explica en gran medida la situación actual de los pueblos indígenas dentro de los Estados- naciones.

Este hecho ha sido construido por el sistema capitalista para naturalizar la desigualdad social, donde:

"Diferencias de sexo no menos que diferencias de raza son construidas ideológicamente como 'hechos' biológicos significativos en la sociedad de clases, naturalizando y reproduciendo así las desigualdades de clase". (Stolcke, 2000; p. 42)

Este proceso de naturalización de las desigualdades es muy importante para la sociedad de clases, ya que permite establecer "(...) un procedimiento ideológico para superar sus propias contradicciones, y culpar a las víctimas de este sistema" (Op. cit., 2000; p. 42), como en el caso de los Pueblos Indios.

Podemos asegurar entonces que la discriminación hacia las mujeres indígenas se conforma como un todo entre las relaciones de clase, raza y género, poniéndolas en un lugar de discriminación natural y justificable en la escala social.

Es necesario destacar a la raza y la clase como un factor predominante en la formación de la desigualdad genérica, y el desafío mayor está en ver cómo las tres categorías raza, género y clase se conforman en un todo explicativo de la discriminación:

“No se trata de una simple convergencia o fusión, de una especie de suma, de diferentes fuentes de opresión al configurarse la condición social de las mujeres y las relaciones de género concretas” (Stolcke, 2000; p. 33).

Entonces la configuración de las categorías de acción política que hemos mencionado, va a estar determinada por su interrelación tanto al interior como al exterior de la cultura, constituyéndose como un aporte importante a la comprensión de nuestra sociedad actual.

Por último, es necesario puntualizar en este análisis el hecho de que si hablamos de categoría de acción política como ha afirmado Giddens (1995), tenemos que hablar también de la agencia humana. Esta agencia o capacidad de acción política, como se menciona anteriormente, es en sí misma una actividad autónoma y debe leerse desde el contexto local y no generalizar esa acción política.

El contexto socio-cultural de las mujeres indígenas involucra una serie de relaciones de poder, de hegemonía y de resistencia, de las cuales sería difícil decir que generaran por sí solas la acción política esperada, por eso no quiero

generalizar a todas las mujeres indígenas tzeltales en mi análisis, sólo busco dar un punto de vista particular acerca de esta problemática.

6.3. Lo público y lo privado; una frontera borrosa

En este apartado quisiera realizar un análisis de la ubicación espacial de las acciones políticas de las mujeres indígenas. Estos espacios donde ocurren o se desenvuelven estas acciones políticas, muchas veces no están bien definidos. Por un lado, en el espacio llamado "privado", que corresponde a la casa y al ámbito del hogar, se desenvuelven relaciones de poder con la pareja y la familia.

"La verdad yo no puedo decir muy claramente si hay discriminación hacia las mujeres en las casas, como yo no lo veo no lo sé decir, como no vivimos en una sola casa, en mi caso particular como que hay un poco pero no digo que mucho, regular, aunque si yo quiero hacer algo que sea un trabajo yo puedo ir, si no quiero es cosa mía, pues nadie me puede obligar. Si mi esposo me dice que no puedo, ahí viene la discriminación de mí. No te puedo decir que nunca me deje, pues a veces cuando está de mal humor o algo así no me da permiso, pero cuando estamos contentos y felices y yo le pido permiso sí me deja salir, me dice 'si puedes con tu hijo' y yo me llevo al niño o decido si me voy. Sí, me tengo que llevar al niño, él no lo cuida, bueno a lo mejor tiene razón porque tiene mucho que trabajar, que hacer su desayuno y salir a trabajar, yo me quedo con el niño, pero como yo no voy a trabajar en el campo, sólo me quedo en la casa no puedo decirle nada a F.". (A. Líder zapatista, 24 años. Entrevista personal, Agosto 2001)

De este párrafo me surgen muchas dudas, sobre todo si el hecho de participar más en lo público cambia en algo la situación de la mujer en el ámbito privado. Afirmando que los mecanismos de poder se reproducen en la familia y en la comunidad, es necesario que exista también un cambio en esas relaciones.

"Si a un hombre le ofrecen ser autoridad luego dice que sí sin consultar, en cambio nosotras tenemos que consultar y si él nos dice que no, no podemos participar". (C. mujer zapatista de 31 años, Patria Nueva. Entrevista personal, Septiembre 2001)

"Las mujeres que más participan en las reuniones son las que les dan permiso sus maridos, o las que están viudas, y que no tienen que pedirle permiso a nadie". (F. mujer zapatista de 21 años, Patria Nueva. Entrevista personal, Agosto 2001)

"Aunque una mujer sea soltera igual tiene que pedirle permiso a su papá, y siempre nunca las dejan porque tienen que quedarse cuidando a sus hermanitos". (U. Mujer de ARIC ID, 26 años, Agua Azul. Entrevista personal, Septiembre 2001)

Es, por lo tanto, en el núcleo primario del hogar donde deben cambiar las relaciones de poder entre hombres y mujeres, como lo dijo una de ellas:

"Hay que cambiar desde la casa, porque si no cambias en la casa no cambias en el pueblo, tienes que dar un ejemplo de la casa hacia las comunidades, entre la pareja si yo quiero demostrar un cambio hay que hacer un acuerdo con la pareja, si la pareja dice que no, qué podemos hacer para que las compañeras no se desanimen, para mí es necesario empezar desde la raíz, para eso debemos juntarnos y animarnos entre mujeres". (E. Líder zapatista, 24 años, Patria Nueva. Entrevista personal, Agosto 2001)

En la sociedad indígena -como todas las demás- es necesario que tanto la mujer como el hombre inicien procesos de reflexión y cambio en sus relaciones, lo que es más difícil para hombre que es el que ejerce mayor poder.

"Si da orden el hombre con todo gusto salimos donde ellos quieren ir, y con tranquilidad estoy en la reunión o donde quieran, pero si no pido permiso no estoy con gusto de estar escuchando, porque no fue con orden". (S. Mujer de 45 años perteneciente a ARIC ID, Agua Azul. Entrevista personal, Abril 2001)

"Si los hombres se encargaran de los hijos una vez, pensarían que pierden su machismo, por ejemplo él nunca acaricia a nuestro hijo, ni lo pela". (G. Mujer zapatista de 27 años, Patria Nueva. 1º Taller de Derechos de la Mujer, Junio 2001)

¿Cómo pasan de ese ámbito privado estas mujeres a otros espacios donde se puedan construir relaciones más equitativas?

"Las mujeres participan en espacios que no corresponden necesariamente a lo privado doméstico ni a lo estrictamente público. Se trata de espacios femeninos en la medida en que han sido definidos de acuerdo con sus intereses y son controlados por ellas". (Martínez, 1991; p. 200)

Nos encontramos, de esta manera, con la dicotomía de lo público y lo privado, cuya definición mantiene separados ficticiamente dos espacios que no están claramente definidos.

Es esa dicotomía la que mantiene a las mujeres sumidas en la "falta de participación" aparente, ya que como se ve que en el espacio público las mujeres no participan, se las cataloga –sobre todo a las mujeres indígenas- de pasivas.

Lo anterior debe ser desmitificado, debido a que esa dicotomía no es tal, y que entre esos dos extremos existen muchos otros espacios donde la mujer actúa políticamente, por esto creo difícil definir claramente qué es privado y qué es público, sobre todo en el caso de las mujeres indígenas.

A estos espacios analizados en esta investigación les llamé "intermedios", y están conformados en parte, en el caso de las mujeres zapatistas por los colectivos para la producción que ellas han organizado. En estos espacios se da la participación y la organización de estas mujeres de una manera muy clara.

No son espacios privados ni públicos, sólo los puedo definir como espacios "intermedios", donde la entrada de los hombres es restringida y donde ellas comparten casi solamente entre mujeres sus experiencias y actividades, pensamientos y análisis.

De estos espacios "intermedios", están naciendo propuestas y acciones políticas encaminadas hacia lo estrictamente llamado "público". Gracias a esos espacios se ha observado una mayor asistencia a asambleas, las mujeres que están en esos colectivos casi todas son autoridades. Mi hipótesis en este caso es que trabajar en colectivo, para estas mujeres zapatistas ha fomentado la participación política de ellas en su municipio autónomo.

"Es importante nuestro trabajo en colectivo, ya llevamos tres años, tenemos un lugarcito de reunión y estamos realizando nuestras propias asambleas". (D. Mujer zapatista de 34 años, Jerusalén, Entrevista personal, Abril 2001)

La participación y desarrollo en estos espacios no ha estado exento de problemas con las autoridades masculinas militares y civiles del Municipio Autónomo que tomé en cuenta en mi investigación, los cuales en múltiples ocasiones han negado el permiso para realizar las actividades de estos colectivos de mujeres.

Incluso les fue negado a las mujeres de estos colectivos el permiso para hacer fiestas y otras actividades. Las razones de las autoridades eran que "(...) las

mujeres no saben hacer las cosas, no tienen experiencia" (C. Hombre de 39 años, Autoridad municipal. Conversación personal, Mayo 2001).

A los datos anteriores, sumo los continuos rechazos por parte de estas mismas autoridades municipales hacia variadas actividades en que me tocó participar, lo que se debe principalmente al patriarcado y a la estructura jerárquica de las comunidades zapatistas, donde la autoridad militar es la que prima por sobre la civil, y la masculina por sobre la femenina.

Por otro lado, mencionaré como otro espacio "intermedio" a los talleres de Género y Derechos Humanos realizados en el marco de trabajo del Comité de DDHH Fray Pedro Lorenzo de la Nada A.C. En mi opinión, estos talleres también constituyeron un espacio femenino, donde las mujeres indígenas que llegaron pudieron expresar sus sentires y pesares, problemas y esperanzas, a partir de lo cual también se fueron generando propuestas de cambio que las involucraban a ellas como sujetos individuales, pero también a ellas como un grupo de mujeres:

"Ahora sí ya se entiende más, ahora ya está más claro que tenemos derechos, hay unas hermanas que la verdad no saben leer ni escribir ahí es donde sufren más, es cierto todos los problemas que tenemos las mujeres. Me acuerdo cuando yo estuve bien grave del problema del papá de mi hijo, ahí luego de que supe leer y escribir, y ahora estoy acá escuchando que hay derechos para nosotras las mujeres y eso me anima mucho". (O. Mujer de 32 años perteneciente a ARIC ID, 2° Taller de Derechos de la Mujer, Ocosingo. Septiembre 2001)

"Los hombres hacen lo que ellos quieren, por eso nosotras nunca hacemos lo que queremos, siempre pensamos que nos puede pasar algo, y peor aún si no le pides permiso al hombre, si tú llegas en la casa, te pregunta dónde andas hasta a veces no te permite estar en la casa, piensas que

has hecho algo malo, pues así es nuestra costumbre, aunque queramos salir a participar. Por ejemplo, ahorita que estoy aquí, vine a escuchar todo lo que debo de hacer, pero a lo mejor detrás de mí están criticando, pues yo quiero dar un ejemplo -que no es cierto que lo que estoy haciendo no vaya a aportar a la comunidad- voy a aportar y a hacer un trabajo de verdad. Pues yo quiero ver si las muchachas quieren participar que ya no le hagan caso a las críticas de la gente, porque esto es para el bien de ellas, para que sepan defenderlo si llegan a tener una pareja en el futuro". (T. Mujer zapatista de 65 años, R. Jataté, 2º Taller de Derechos de la Mujer. Ocosingo, Septiembre 2001)

Como dice Martínez, es necesario realizar una revisión crítica de los conceptos público y privado, ya que lo privado determinaría la no participación parcializada de la mujer en la política; definida como la no participación de la mujer en espacios públicos. Por esto es necesario definir y abrir otros espacios que no se enmarcan dentro de lo privado, y en los cuales la mujer sí está participando activamente con propuestas y acciones concretas.

A su vez, el ámbito público es tal vez el más difícil de definir, y se le ha relacionado erróneamente a lo político, digo erróneamente porque en este mismo capítulo señalé a lo político como inmerso en todos los espacios de la vida social, tanto en la vida pública, como en todos los planos de la vida cotidiana.

Martínez define a estos espacios que yo llamé intermedios como "(...) campos de acción femeninos" (Martínez, 1991; p. 201), donde se pueden rescatar las acciones emprendidas por las mujeres, otorgando puntos de análisis menos simplificadores como definir lo público sólo en la relación con el Estado y las instituciones. En este caso, lo público estaría definido como lo "no privado", es decir, como las relaciones que se están articulando fuera del hogar.

“El análisis del comportamiento sociopolítico de la mujer enfrenta directamente las dificultades que ellas tienen para manejar y hacer uso del poder, ya que es allí (en lo público) donde la mujer encuentra los grandes conflictos, pues se trata de un espacio controlado por los hombres y donde, por lo tanto, se juegan con mayor claridad las definiciones culturales de la relación entre géneros”. (Martínez, 1991; p. 202)

Otro problema para analizar las acciones políticas de las mujeres en la dicotomía público-privado, radica en que el hombre y la mujer comparten proyectos familiares, lo que los involucra a ambos en una participación a distintos niveles. Además de esto debemos tener en cuenta que lo privado se socializa de una u otra manera:“(…) se mal supone que lo valioso está en lo público, no tomando en cuenta la posibilidad de socialización de lo privado, ni de la formulación de un espacio alternativo con relaciones diferentes”. (Op. cit., 1991; p. 205)

Más aún destaca la falsa dicotomía entre lo público y lo privado, en el hecho de que se presupone que a las mujeres le corresponden ciertas tareas y a los hombres otras. La contradicción reside precisamente en que se asume que la tarea propia de las mujeres es en el hogar transmitiendo conceptos, cultura, idiomas a los hijos, tareas que están –evidentemente– más cercanas a lo público que a lo privado.

Por todo lo anterior, en esta investigación definiré los espacios de los colectivos productivos y los talleres, como espacios y campos de acción femenina, los que se constituyen a su vez como espacios intermedios o de transición a un nivel de relaciones con la sociedad en general.

Cómo ser mujer y no morir en el intento

En este apartado analizaré cómo las estructuras de poder que mencioné en el capítulo anterior, van conformando una visión de la mujer indígena de sí misma, visión que muchas veces es de subvaloración, sobre todo en el aspecto político.

Mi hipótesis es que esa visión actualmente está cambiando en mis sujetos de estudio, y que al cambiar está generando mecanismos de autovaloración que impulsan a las mujeres a luchar y cambiar la situación o el orden normal de las cosas, y cambiar costumbres como que la mujer "no puede", es decir, las lleva a realizar acciones políticas, y muchas veces a constituirse como sujetos.

"Hay un camino seguro para nosotras las mujeres: que hay mucho que aprender que podemos estar como una autoridad en nuestro pueblo, no sé porqué siempre tenemos miedo si nos dan un cargo. Que le den un cargo a una mujer es importante porque ya es tiempo de que ellas demuestren porque en la organización trae mucho trabajo, tenemos que ocuparlo, si alguien nos dice y nos pide la palabra pues hay que aceptarlo si es una autoridad de nosotros". (J. Mujer zapatista de 32 años, P. Nueva. Entrevista personal, Septiembre 2001)

"Entre mujeres crece el chisme porque dicen entre ellas: 'las mujeres no dan su palabras, no tiene educación no saben leer y escribir, no saben de política'. Los hombres son como los que valen más. Hay mujeres viudas y la organización ni la comunidad las ayuda. La mujer hace todo lava los trastes, hacen todo el trabajo, pero los hombres nunca lo hacen". (R. Mujer zapatista de 25 años. Entrevista personal, Mayo 2001)

En los capítulos anteriores otorgué algunos elementos de la realidad estudiada que conforman esta visión de inferioridad de la mujer: la cultura, las

costumbres y la visión hegemónica patriarcal. Estos son elementos del poder que modelan la formación de los sujetos.

"El poder ya no es más que una especie de efecto del deseo en los confines de lo social, una suerte de efecto de estrategia en los confines de la historia. Es aquí donde actúan exactamente "los poderes de Foucault", trazados sobre la intimidad de los cuerpos, sobre el rostro de los discursos, sobre los gestos". (Foucault, 1984; p. 6)

El poder moldea nuestras acciones, cambia nuestros cuerpos a medida que van pasando sus efectos y las respuestas que se producen a esto, es decir, el poder deambula por nosotros.

"Es en la violencia instituida en donde se fragua a la vez el sometimiento y el sufrimiento de muchos seres humanos ¿No está inscrita en realidad esa violencia en unos valores morales y en unas relaciones de poder que tienden a regular las conductas y a negar las prácticas de la libertad?. (Foucault, 1994; p. 12)

El sujeto como tal se forma a partir de sus estructuras sociales, políticas y económicas, y se genera como sujeto de conocimiento, conoce su realidad de una manera, y de esa manera responde al poder resistiendo. Cabe preguntarnos ¿cómo se constituyen estas mujeres indígenas en sujetos sociales en su entorno social?

Para contribuir a este conocimiento sobre la constitución de las mujeres tzeltales como sujeto social, debo mencionar como un paso importante la toma de conciencia, lo cual implica un distanciamiento entre el sujeto y sus obras (Touraine, 1984; p. 96) pudiendo éste evaluarlas y reflexionarlas.

Pero la toma de conciencia no es suficiente para ejercer el cambio social buscado, ya que vemos que "(...) la actividad consciente del sujeto no modifica por sí misma ningún objeto, sino que se constituye como una condición necesaria de la acción práctica". (Bate, 1984; p. 44)

Es decir para que las mujeres se constituyan como sujetos deben primero conocer su realidad:

"Como mujeres queremos el mismo derecho como el hombre, participar en los encuentros o reuniones, queremos ver la claridad porque ya nos aburrimos de estar en una oscuridad, ya basta de que nosotras nos sintamos muy despreciadas, por eso compañeras hay que dar un paso más al trabajo". (C. Mujer zapatista de 35 años, Palabras vertidas en una reunión de un colectivo productivo. P. Nueva, Julio 2001)

En la conciencia de la realidad está el nacimiento de la acción transformadora, la cual a su vez depende directamente de la generación de oportunidades para ejercer esa transformación.

"El grado de conciencia sobre las propiedades del objeto y de los niveles de acción posibles del sujeto en relación con aquel, inciden en una mayor o menor adecuación de los resultados reales de la praxis con respecto a los fines previstos por el sujeto y que orientan su acción transformadora" (Bate, 1984; p. 44).

De esto se desprende, que no basta con que las mujeres tomen conciencia de su realidad para que la quieran cambiar, pero sí mientras mayor conciencia tengan ellas de su objeto de transformación, y de sus objetivos respecto a él, mayor será su poder de transformar la realidad, teniendo fines concretos y una planificación a seguir.

“Como que no queremos creer en nuestra opinión misma, sino que siempre necesitamos a los hombres, pero ya debemos juntarnos entre mujeres, aclaramos lo que nosotras sentimos en nuestra casa o en la comunidad o donde quiera. Ya debemos salir y avanzar en eso con el tiempo, debemos hacer entre mujeres un plan de trabajo”. (E. Mujer Líder zapabsta 24 años, Patria Nueva. Entrevista personal, Septiembre 2001)

Vemos que para transformar la realidad el sujeto pasa de estar sujeto o anclado a estructuras pre-determinadas -lo que le da un carácter pasivo- a la “(...) experiencia subjetiva e individual” (Sader, 1990; p. 60). Viviendo estas experiencias subjetivamente en lo colectivo, las mujeres tzeltales pueden darse cuenta mediante la comunicación con las demás de su realidad.

“Ahora estamos viendo que nosotras tenemos derechos, podemos participar, hablar, no sólo los hombres sino que las mujeres también, por eso se trata de pedir la libertad, ya es el momento de que nosotras lleguemos a pensar como mujeres, en lo que nos está llegando en nuestras manos, y debemos de perder un poquito el tiempo y venir a participar en cada taller”. (L. Mujer zapatista de 35 años. 1º Taller de Derechos de la Mujer. Ocosingo, Junio 2001)

¿Podemos decir con lo anterior, que la visión de estas mujeres hacia sí mismas está cambiando?, ¿Si esta visión está cambiando, es eso un potencial de acción política?

Creo que las respuestas en ambos casos son afirmativas, ya que dentro de las premisas sobre las acciones colectivas de cambio de la realidad que nos ayudan a entender esos fenómenos sociales, está como primer punto el paso del sujeto a actor, que libremente integra su presente como cambio por un proyecto futuro; esto pasa por la elaboración y adopción de un proyecto de vida contenido en un discurso, es decir por la formación de una identidad.

Esta identidad "(...) emerge en la confrontación del proceso de interacción social" (Jiménez, 1996; p. 15), lo que significa reconocerse y transformarse en el grupo, como parte de lo que uno es.

Estas mujeres en los procesos comunicativos realizados cotidianamente -en los colectivos y en los talleres de Derechos Humanos- están generando un reconocimiento de ellas mismas como mujeres y de su problemática común.

¿Podríamos hablar entonces de la identidad genérica como un bastión de lucha cotidiana de estas mujeres?, creo que sí, pero no es la única, sólo puedo decir que se está desarrollando como un eje de acción política cotidiana.

La identidad, a su vez, también nace en el discurso, mediante la interiorización de un conjunto de roles institucionalizados y símbolos que se convierten en parte constitutiva del sujeto, lo que involucra "(...) un compartir las representaciones referenciales que abarcan el campo conceptual operativo de la identidad". (Op. cit., 1996; p. 10)

Por esto afirmo que la identidad de las mujeres indígenas se conforma en torno al poder, porque éste marca las instituciones y estructuras que están influyendo en la vida de estas mujeres de manera directa.

En las estructuras culturales patriarcales compartidas en la cultura -tanto tzeltal como caxlana- muchas veces nos encontramos con que la mujer posee una identidad de: "(...) 'lo otro', lo que convierte esta identidad de mujer en una identidad 'improbable'; 'carentes de identidad las mujeres somos idénticas en la otredad'. Esto está caracterizado históricamente como un 'no pertenecerse a sí mismo'". (Rodríguez, 1999; p. 204)

Esta se constituye como una diferencia entre la identidad genérica de ambos sexos –masculino y femenino– lo que ha marcado que “(...) la identidad femenina sólo es el estupor de su orfandad. El lugar femenino no es, no ha sido público, sólo es y ha sido privado, carente de reconocimiento social; sin firma, sin apellido ni historia”. (Op. cit., 1999; p. 257)

Esta característica puede estar relacionada con múltiples factores históricos; frente a lo cual también es discutible en la sociedad tzeltal que la mujer domine en las decisiones de lo privado, o lo que se refiere al hogar. Esto es fácil de observar en lo que señalan unánimemente hombres y mujeres asistentes a los talleres:

“La mamá manda mucho más sobre los hijos, ella dice lo que se hace respecto a eso, y los controla mucho, pero en su relación de pareja siempre domina el hombre”. (M. Mujer zapatista de 27 años, asistente al 2º Taller de Derechos de la Mujer, Ocosingo, Septiembre 2001)

A partir de estas reflexiones, me atrevo a señalar que en la mujer indígena se ha construido una visión de sí misma de subvaloración; que “sólo sirven para estar en la casa”, que “no sirve para la política”, que “sólo debe encargarse de los hijos”. Lo que actualmente está cambiando a raíz de su voluntad de organizarse:

“La única forma de salir adelante es capacitándose, conociendo los derechos, y educándonos cada vez más para que nadie pase a llevar nuestros derechos”, “Estamos aquí capacitándonos porque sabemos que las mujeres valemos, somos las que tenemos los hijos, hacemos todo el trabajo de la casa, cuidamos a nuestros maridos, cuando están enfermos nosotras los cuidamos”. (Opiniones anónimas vertidas en el 2º Taller de Derechos de la Mujer, Ocosingo, Septiembre 2001)

Es desde ese cambio donde el ser mujer indígena es positivo, y existe una valoración de sí mismas, donde se comienzan a gestar espacios de unión y lucha, tanto en la organización como en sus espacios propios o de "transición".

Estos espacios están constituidos para los alcances de esta investigación por los colectivos de mujeres para la producción del Municipio Autónomo, donde ellas se están educando política y organizativamente, donde se están capacitando para hablar y reconocerse a sí mismas como sujetos de acción. Y por sobre todo, donde ellas están adquiriendo una capacidad de acción e incidencia en asuntos comunitarios y hasta municipales que antes no tenían, en lo cual también ha influido el mayor intercambio y comunicación entre ellas.

Por otro lado, los talleres de Derechos Humanos con Perspectiva de Género, también se constituyeron como espacios de concientización de la situación de discriminación vivida por las mujeres tzeltales que participaron en ellos. Donde la comunicación y el desahogo constituyeron los primeros pasos de análisis cultural, unidos al desarrollo de la imagen propia como algo positivo y necesario de mejorar.

Estos talleres en su totalidad contribuyeron a que estas mujeres indígenas conocieran su situación, la decodificaran y codificaran en una propuesta como sujetas de derecho; donde el respeto a la dignidad de las mujeres se constituyó como el pilar principal de la propuesta.

6.4. *Yu'un Yip*³⁰: nuestra resistencia

"Donde hay poder hay resistencia" (Foucault, 1984; p. 7)

El objetivo principal de esta discusión es analizar qué elementos de la resistencia están conformándose en la identidad de las mujeres que son sujeto de mi estudio. En este sentido mi hipótesis es que las mujeres zapatistas de los colectivos, están construyendo un proyecto político naciente, el cual tiene por estrategia principal la resistencia -no sólo desde su organización- el EZLN hacia la sociedad, sino también desde sus espacios femeninos o intermedios dentro de la organización en los colectivos de trabajo productivo.

"Cuando llegué a hacer el mural de las mujeres del municipio autónomo, me di cuenta que iba a ser una ardua tarea, "casualmente" el agua se fue justo ese día, y teníamos que ir a cargar el agua desde arriba del monte. Pasaron muchas autoridades municipales masculinas curioseando qué estábamos haciendo, a lo que respondíamos que estábamos pintando el mural para la casa de las mujeres, algunos se retiraban enojados y otros riéndose, quién sabe porqué. Creo que este se va a llamar el mural de la resistencia, porque a pesar de todos los problemas que ha habido las mujeres quieren venir a hacer el mural, vienen por pueblos, un día vinieron 20 mujeres, nunca fue así en el mural municipal donde se tuvo que suspender por falta de hombres. Tardamos una semana en hacer el mural, en el transcurso del cual yo me di cuenta cómo estaban construyendo estas mujeres tzeltales y tzotziles su lucha cotidiana, les cierran a veces el paso a sus colectivos, les meten chismes pero ellas siguen adelante, y creo que cada vez se organizan mejor". (Notas de campo, Ocosingo Chiapas, Septiembre 2001)

³⁰ Palabra que en tzeltal significa "la resistencia de nuestro pueblo".

"La mayor participación que estaban teniendo las mujeres a raíz de sus colectivos y todo su trabajo, también se observaba en la asistencia a las asambleas, cuando se realizaron asambleas para presentar los trabajos que se estaban llevando a cabo, las mujeres asistieron y hablaron, eso fue en palabras de una autoridad "una sublevación del poder", las mujeres estaban tomando por fin sus lugares". (Notas de campo, Ocosingo Chiapas, Julio 2001)

Este cambio lo cuentan ellas mismas, desde que están trabajando en los colectivos, les ha ayudado a su participación como mujeres en la organización:

"Desde hace tres años compañeras que estamos trabajando, ahora ya vamos a las asambleas del municipio. Este trabajo colectivo es bonito, debemos de conservarlo porque es un trabajo para nosotros y no echarlo a perder en el camino con los chismes". (J. mujer líder zapatista de 30 años, Patria Nueva. 3º Reunión Municipal de los colectivos de Mujeres, Abril 2001)

"Gracias a la lucha llegaron estos trabajos colectivos, vinieron hermanas de afuera a enseñarnos cosas bonitas". (U. Mujer zapatista de 45 años. Tzajalób, Entrevista personal, Febrero 2001)

"Para ver si no hay problemas en los trabajos colectivos y si tenemos dudas hay que preguntarlos, estamos viendo el trabajo que es muy bueno tanto como compañeros y compañeras de diferentes colectivos los compañeros están en muchos colectivos, esos colectivos han servido mucho para nosotros, porque si nosotros necesitamos alguna cosa de hortaliza nos intercambiamos con otros compañeros". (T. Mujer zapatista de 32 años, P. Nueva, 6º Reunión colectivos productivos municipales, Septiembre 2001)

"Ahora lo que nos están pidiendo es puro colectivo, porque en cualquier momento viene un problema podemos entre todas porque estamos juntas y lucharemos juntos. Y sabemos donde encontramos si algún problema surge en

nuestra comunidad o en nuestro municipio o donde sea". (E. Mujer zapatista de 24 años. Entrevista personal, Julio 2001)

"Porque sabemos los derechos debemos saber todas las mujeres que sí de verdad ya existe el derecho, por eso ahora en este trabajo hay que juntar las compañeras porque en este municipio somos muchas, hay que reunir en comunidades ya que las responsables que viene a la reunión cada mes es un ejemplo que están dando a las otras mujeres, si tú lo ves a alguna compañera que se siente mal o sola animelo para que salga contigo en las reuniones porque sabemos hay algunas compañeras que no les importa la reunión, piensan que no sirve en lo que estamos aprendiendo ahí pero tan siquiera una o dos palabritas, no digamos que llegamos a entenderla todas pero es algo para nosotras". (J. mujer líder zapatista de 30 años, Patria Nueva. 3º Reunión Municipal de los colectivos de Mujeres, Abril 2001)

"Nosotras queremos a las hermanas de otros lugares que andan con nosotros, no sabemos a veces como andan, sienten cansancio para hacer el trabajo de nosotros como campesinas, sus corazones los entregó hacia nosotros, la verdad es que los que hablan en castilla aquí en Ocosingo se creen mucho, que son muy ricos, pero en cambio ellas que están con nosotras hasta en nuestro idioma nos habla así da gusto con nosotros compartiendo lo que traen en su nación". (J. mujer líder zapatista de 30 años, Patria Nueva. 3º Reunión Municipal de los colectivos de Mujeres, Abril 2001)

Es muy importante señalar además que estos trabajos colectivos van de acuerdo y se ciñen totalmente a lo que dice la organización zapatista, lo que en el fondo refuerza la lucha y trata de desarrollar a las mujeres. También es importante señalar en este caso que la organización zapatista -a nivel de las autoridades- fomenta la participación de las mujeres en las reuniones, como dijo una:

"Hay unos compañeros que tiene familia, ya más o menos les dan libertad a la mujer, no es como antes, ni un hombre le daba antes la libertad a la mujer, pero gracias a la organización todo el apoyo que nos ha dado que tanto se insista de ello de a poco van entendiendo los hombres. Siempre en cualquier reunión se dice se habla de los derechos de las mujeres, se habla primero ese tema, por ejemplo si hay una mujer responsable que no llega a las reuniones tienen que mandar a los hombres a traerla para que así le dé libertad". (J. mujer líder zapatista de 30 años, Patria Nueva. Entrevista personal, Abril 2001)

A pesar de este apoyo, es muy poca la participación de las mujeres en la organización:

"Hay muy poca participación de las mujeres todavía en la organización, no podemos decir que ya está hecho, pero sí va avanzando, ya que hay mujeres que sí les dan chance pero no quieren salir, por ejemplo a veces a mí me dan una oportunidad de salir pero yo me preocupo del niño de los animales, de la casa, de la comida y rápido contesto que no tengo tiempo, aunque F. me da la oportunidad de salir, pero rápido me niego como que no puedo, hay muchos hombres que sí les dan permiso a sus mujeres, hay muy pocos que de plano no le dan". (J. mujer líder zapatista de 30 años, Patria Nueva. Entrevista personal, Agosto 2001)

Existe entonces algunos hombres con disposición a que las mujeres participen más, pero ellas dicen que no participan porque :

"El miedo principalmente cuando a uno le dan la oportunidad y no quiere ir es por miedo, me da difícil hablar dicen muchas compañeras así, si nosotros vamos a una reunión le piden la palabra de plano se ponen coloradas y se salen no les gusta, por eso digo yo que es la vergüenza la que nos mata". (E. Mujer zapatista de 24 años. Entrevista personal, Julio 2001)

Estos colectivos se constituyen como espacios donde ellas van perdiendo su miedo y se van preparando para participar, por eso les llamo espacios intermedios o de transición, donde las mujeres están desarrollando una capacidad de acción política lo cual las va ayudando a perder la vergüenza de hablar en público.

Además ellas mismas van generando estrategias de resistencia: no confrontan a las autoridades, pero tampoco les hacen caso.

"Tenemos que hacer igual nuestro trabajo, nada más que no lo digamos a C. el presidente del consejo autónomo, porque o sino no nos va a dejar". (J. mujer líder zapatista de 30 años, Ocosingo. Entrevista personal, Abril 2001)

Esta situación se contraponen al discurso oficial del zapatismo, donde se muestra una gran apertura al desarrollo de las mujeres en su interior, lo que es cierto sólo en algunos aspectos.

"Falta mucho tratar este tema porque hay compañeras que no entienden o no comprenden, como que no les importa como ya se acostumbraron a estar dentro de la casa, no les importa de lo que se trata los trabajos ni los talleres, quisiéramos que haya alguien que nos apoye que nos dice que sí vengan a participar, necesitamos una mujeres del pueblo que nos capacite". (J. mujer líder zapatista de 30 años, Patria Nueva. Entrevista personal, Septiembre)

El problema entonces no es del discurso, sino de la consecuencia de ese discurso dentro del zapatismo, el cual se enfrenta al machismo y a las estructuras sociales en las cuales están insertos. Esta situación, sumada a la relación tortuosa del EZLN con el gobierno mexicano, marcan la formación de la identidad de las mujeres zapatistas a partir de la resistencia:

"La resistencia nos va a marcar una forma de ser definida, ya que una dimensión del poder implica la acción y reacción lo opuesto que es inherente al poder, el poder no es inerte, genera respuestas" (Fitzpatrick, 1990; p. 57).

Es interesante observar cómo la resistencia se establece en todos los espacios de la vida de estas mujeres, tanto en el ámbito familiar, como comunitario, organizacional y nacional. Y así mismo se manifiesta de una manera diferente en estos espacios.

Siendo esta resistencia una manera de convocar los contrapoderes contra un poder singular, de esta manera Peter Fitzpatrick lo ha llamado el poder sinóptico ya que "(...) los poderes tienen cierta unidad, arrancan desde el mismo punto de vista. La configuración sinóptica del poder tiene su sentido hegemónico, opera un dominio y organiza la acción de sujetos de modo comprensivo. Esta configuración de poderes es constantemente resistida" (Op. cit., 1990; p. 57)

Es decir, podemos hablar que la resistencia se conforma desde –o en contra- de un poder mayor, donde los sujetos que lo viven, en este caso las mujeres indígenas, siempre están en constante respuesta frente a ese poder, y la magnitud de esa respuesta y su capacidad de mantenerla en el tiempo puede ser lo que genere la diferencia entre resistencia y proyecto político.

En síntesis, la propuesta política de estas mujeres tzeltales, es ver de una manera distinta a la sociedad en su conjunto, ellas no luchan primordialmente en contra de los hombres, ellas se constituyen en la lucha en conjunto con los hombres, como indígenas, pero no son iguales que los hombres en sus discursos y en su actuar político. Esto está estrechamente relacionado con palabras de Foucault:

"El tipo de resistencia que se propugna será un contrapoder que respete -invirtiéndolas- las características adjudicadas a la dominación. Frente a un poder definido por la dispersión, 'pienso que las acciones puntuales y locales pueden llegar bastante lejos'". (Foucault, 1984; p. 7)

En este sentido, las acciones de las mujeres no están orientadas a una toma del poder como discutí en el capítulo III, sus acciones constituyen un contrapoder dentro de otro contrapoder que es el zapatismo, lo que no las divide en su lucha con los hombres, ya que el objetivo final es el 'mal gobierno'.

"La comandanta Esther fue al Congreso de la Unión, fue a dar un ejemplo que las mujeres valen y sí saben de que sí pueden tener el derecho a participar y de que le pidan la opinión, no sólo los hombres porque siempre hay reunión se les pide la opinión a los hombres nunca a las mujeres, pero ahora gracias a la C. Esther, ya sí queremos participar, cuando haya reunión tenemos que decir que sí valemos como mujer, no sólo estamos dedicadas a la cocina cuidando niños y animales". (D. Mujer zapatista de 39 años, Jerusalén. Entrevista personal, Junio 2001)

A raíz de esto, me pregunto si la lucha de estas mujeres en los colectivos genera una potenciación de ellas dentro de la organización, o si tal vez el hecho de cuestionar, más bien debilita su posición dentro de ésta.

Creo que existen dos elementos importantes en estas interrogantes; que las mujeres muchas veces son criticadas dentro de su misma organización por emitir opiniones que cuestionen la autoridad de los hombres, y el otro elemento, es que este cuestionamiento es necesario para que tanto el EZLN como otras organizaciones se vayan reposicionando, a nivel interno con sus militantes, como a nivel de relaciones externas.

Es crucial la lucha que libran las mujeres diariamente, la cual debiera fortalecer la lucha de la organización y de los indígenas en general, si lo que se busca es democratizar sus espacios, tanto internos como externos.

Podemos hablar, en este caso, de un proyecto político que busca aumentar la capacidad de negociación y acción de las mujeres. Y desde este punto de vista, ¿cómo se puede pasar de ejercer resistencia a constituir un proyecto de cambio social?

“Cuando se trata de plantear una transformación radical de la entera situación político-social, Foucault no puede eludir las tensiones que arrastra una propuesta de privilegiamiento de los contrapoderes locales en esta situación ‘es sin duda una modificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que toma posible una Revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder’”. (Foucault, 1984; p. 7)

La materialización de un poder constituyente es mi planteamiento principal, donde la resistencia de distintos grupos como las mujeres indígenas, entre otros, se transforme en un proyecto político de cambio real para toda la sociedad en general.

6.5. Los derechos como bastión político

Mi objetivo en este punto es mostrar cómo en el espacio femenino de los Talleres de Derecho de la Mujer realizados en Ocosingo durante el año 2001, los Derechos Humanos se transformaron en una herramienta de lucha para las mujeres de varias organizaciones que participaron en los talleres. Esto reafirmando un proceso que muchas ya traían.

El derecho como tal, fue un tema controversial para mí desde el principio, porque es una construcción totalmente occidental desde el derecho positivo, y eso me generaba cierto desazón ético. Esta desazón se basaba en la reflexión acerca del nivel de dominación que han tenido las culturas subordinadas por el derecho, el que produciendo discurso y técnicas de derecho "(...) han tenido esencialmente la función de disolver dentro del poder el hecho histórico de la dominación, y de hacer aparecer en su lugar los derechos legítimos de la soberanía y la obligación legal de la obediencia" (Foucault, 1990; P. 35)

Fue descubriendo la otra cara de estos procesos de dominación –el derecho positivo y las leyes- que pude hacer una lectura diferente de ellos en la actualidad, destacando que estos elementos pueden ser utilizados en el caso de las mujeres y los pueblos indios para defenderse.

"La reglas de derecho son las que delimitan formalmente el poder (...) y reafirman los efectos de verdad que el poder produce y transmite, y que a su vez reproducen el poder". (Op. cit., 1990; p. 32)

Esto confirma la triada, derecho-verdad-poder, donde la verdad produce poder; al establecer que la mujer tiene derechos y que esos deben ser respetados se está estableciendo una verdad, subalterna pero que al ser verdad tiene poder tanto para el que la ejerce como para el que la recibe.

"Los hombres no nos dejan participar en muchas actividades de nuestra comunidad dicen que no tenemos derecho, y no es así porque tenemos derecho de salir y participar, nosotros ya lo aprendimos, incluso hicimos nuestras lista de derechos". (J. mujer líder zapatista de 30 años, Ocosingo. Entrevista personal, Abril 2001)

Estableciendo esa verdad: que las mujeres tienen derechos, y su declaración pública, no sólo quedan socializados entre ellas, sino que invaden las relaciones de pareja, de familia, comunitarias, y hasta organizacionales.

“Si hablo en medio de los hombres diciendo esto que estoy diciendo ahora se enojan porque hablo contra ellos. Se enojan no les gusta lo que yo les digo, en una reunión ya no quieren escuchar se salen no escuchan y se van. Por eso es importante esto y por eso estoy aquí, para ver cómo va a cambiar esto en las comunidades.” (C., mujer zapatista de 54 años, 1º Taller de Derechos de la Mujer, Ocosingo, Junio 2001)

Estas declaraciones de derechos humanos, cuyo ejemplo claro es la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas³¹, no siempre son compartidas por todos, sobre todo por los hombres. Hay muchos hombres que no asumen los derechos de la mujer, e incluso existen mujeres que no los reconocen como tal, hasta que no los conocen bien y toman conciencia de su situación.

También hay hombres que reconocen que la mujer tiene derechos:

“Es importante los derechos humanos ya que no sólo los hombre tiene derechos, por eso se estuvo mandando las cartas porque queremos que las mujeres vengan y defiendan su derecho, así podrán exigir en todas partes, con sus maridos y autoridades, no sólo para ellas sino que también para sus comunidades. Este espacio es un camino para que sirva a las mujeres”. (S. Promotor de Derechos Humanos del CDHFLN. 2º Taller de Derechos de la Mujer, Ocosingo, Septiembre 2001)

“La verdad en nuestra comunidad hay mucho sufrimiento, según nosotros estamos diciendo que no estamos sufriendo pero son mentiras, sí estamos sufriendo, lo que pasa no lo

³¹ Ver capítulo 1 en la historia de las mujeres zapatistas dentro del EZLN.

estamos viendo con nuestros propios ojos, porque si sólo decimos que porque ya tiene un poco de dinero no sufren pero falta ver de las otras comunidades y otros compañeros, no sabemos cuántos problemas existen en nuestras comunidades, en nuestra comunidad debemos de estar libres, hacer lo que nosotras queremos, que nadie nos regañe o nos burle, por eso es donde yo grabo en la cabeza que ya nos quieran en la comunidad, y debemos decir que sí podemos hacer todo lo que se necesita". (G. mujer líder zapatista de 27 años, Ocosingo. Entrevista personal, Agosto 2001)

Cuando las mujeres conocen estas "verdades" llamadas derechos humanos, se van haciendo sujetos que cambian su perspectiva y hacen que cambie la perspectiva de los demás acerca de ellas; es decir, van estableciendo las bases de su propia dignidad. Quiero exponer unas notas de campo que son muy significativas:

"La verdad fue muy difícil trabajar con ellas en ese primer taller de la Región Agua Azul, ya que no se juntaron muchas, además de esto y para colmo la esposa de C. no quiso ayudarme en nada ni traducir nada de los que las mujeres estaban diciendo, generando en mí una angustia de no poder comunicarme y de que además no les interesaba lo que les estábamos preguntando. Luego las mujeres se enojaron cuando yo les preguntaba por sus problemas, señalando que no había ningún problema para ellas. Creo que con ellas ya no se va a poder trabajar, ya que no tienen interés o no quieren reconocer sus problemas, decían ellas que si las mujeres no fueron al taller no era porque sus maridos no las dejaran, no participaban porque ellas no querían, desde el inicio fue desagradable y quiero señalar que no volvería a ir en esas condiciones a hacer otro taller en ese mismo lugar". (Notas de campo, Santa Rita, Agosto 2001)

Esta fue mi visión después del primer Taller de Derechos Humanos con Perspectiva de Género que realizamos en la región de Agua azul, donde no tuve

traducción de las cosas que se estaban diciendo, y hubo mucha descoordinación en el taller. Luego cuando llegué a mi casa y tradujimos el taller con una compañera tzeltal, escuché cosas muy interesantes; que hubo confrontación entre las mismas participantes, de unas que decían que no había problemas y otras les rebatían que sí habían y muchos problemas, y en el darse cuenta se podía iniciar un cambio de esta realidad.

Esta experiencia me ayudó a cambiar la visión de esa supuesta indiferencia y pasividad de las mujeres, y algo más, me ayudó a ver que la resistencia también se manifiesta en el no hacer, en el negarse a participar, en el no querer hablar castilla cuando saben, a veces no por pena sino que por resistir a esa comunicación.

“Sí hay hombres que dejan salir a su mujer, pero la mujer es a veces la que no quiere, entonces no es el hombre el culpable, sino que somos nosotras mismas”. (T. Mujer de ARIC ID participante del 1º Taller de Agua Azul, Agosto 2001)

Esto es algo muy común, se le atribuye a que las mujeres no participan porque tienen pena, pero sí he visto que las mujeres no participan muchas veces porque se resisten a hablar con castillas.

“Pues así yo miro en las comunidades, nadie quiere ser responsable o tener un cargo se dicen que no saben leer ni escribir, pero es mentira porque sí saben no quieren aprovechar esa oportunidad que se les está dando, de comunicarse con compañeras que vienen de otros lados a trabajar con ellas”. (C. Mujer de 32 años perteneciente a ARIC ID, 2º Taller de Derechos de la Mujer, Betania, Octubre 2001)

Las que están principalmente en estos procesos se dan cuenta de lo que significa el tener derechos: incluso señalan que al saber que tienen derechos todo cambia.

"Yo antes no creía que tenía derechos, sufría mucho porque no lo merecía, tú no tienes valor me decía mi marido y me tapaba mi derecho, hasta miedo da, porque venían los golpes, pero gracias a estos talleres tenemos el conocimiento de que las cosas pueden ser diferentes". (C. Mujer de 32 años perteneciente a ARIC ID, 1º Taller de Derechos de la Mujer, Ocosingo, Junio 2001).

Pero no es suficiente sólo declarar los derechos de las mujeres, también ellas deben exigirlos:

"Sí me gustaría ser autoridad pero si hubiera la posibilidad de que me dieran derechos" (C. Mujer de 32 años perteneciente a ARIC ID, 1º Taller de Derechos de la Mujer, Ocosingo, Junio 2001)

Los derechos no tan sólo se dan, también se exigen, y en eso está el cambio radical, muchas mujeres en los talleres señalaban que no era suficiente saber que se tienen derechos, sino que también hay que ejercerlos, y al ejercerlos estamos afirmándonos en esa verdad, la verdad de los oprimidos.

"No hay ejercicio del poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funciones en, a partir de y a través de este círculo: estamos sometidos a la producción de la verdad del poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de verdad". (Foucault, 1990; p. 34).

Los Derechos Humanos son una de las formas de institucionalizar un respeto hacia los grupos oprimidos, en este caso a las mujeres indígenas. Donde

además se logre que exista una instancia de defensa de estos grupos, haciéndola legítima primero para la cultura propia y luego a nivel nacional.

Para el caso de los Derechos de los Pueblos Indígenas es lo mismo, con la salvedad que los indígenas no tienen que hacerse respetar ni valer en su propia cultura como indígenas, sino que lo tienen que hacer con la Nación.

Quiero terminar este apartado, señalando que los Derechos Humanos de las Mujeres, se han constituido como un bastión de lucha actual para ellas, hallando una instancia de defensa y valoración de sí mismas, y una definición de su dignidad.

Este proceso será potenciador de un cambio mientras hombres y mujeres lo crean por igual, crean esa verdad de que ambos tienen iguales derechos e igual dignidad, y que la forma de ejercer estos derechos tiene que ser con ética dentro de la acción política.

6.6. Autonomía de mujer: un discurso escondido detrás de la autonomía indígena

Me parece muy importante terminar este capítulo, con una reflexión sobre la estrecha y complicada relación entre la autonomía de la mujer y la autonomía de los Pueblos Indios. Para esto es necesario definir en qué se basa la autonomía, y cómo se ejerce desde los diversos sujetos sociales, ya sean individuales o colectivos.

Cuando les pregunté a algunas mujeres zapatistas qué era la autonomía una de ellas me respondió:

“La autonomía es gobernarnos entre nosotros, hacer nuestro trabajo colectivo tener nuestra propia educación, lo que ha pasado antes, nuestra lengua, tener la costumbre, las propias autoridades”. (A. Mujer zapatista de 21 años. 2º Taller de Derechos de la Mujer, Ocosingo. Septiembre, 2001)

Esta definición está muy cercana a la que hace la O.I.T. en el Convenio 169:

“Autonomía es la expresión del derecho a la libre determinación, decidiendo su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política social económica y culturalmente”. (O.I.T., 1989)

Estas definiciones de autonomía se refieren ambas claramente a la autonomía colectiva, la cual posee otro matiz que la autonomía individual. Significa para los indígenas tener su propio gobierno, decidir cómo educarse, decidir qué cultura tener, decidir todas las cosas que involucren a la comunidad.

Este planteamiento implica indefectiblemente, que los Pueblos Indios posean los medios para poder implementar esta autonomía: es decir, un territorio propio donde establecerse, un control total sobre sus recursos naturales, y además, tener los medios para hacer producir y aprovechar esos recursos.

Siendo la autonomía un pacto bilateral, el Estado debe reconocerla como tal, permitir que ésta se lleve a cabo, otorgando todas las herramientas jurídicas necesarias para que se pueda implementar, como el caso de una ley indígena acorde a estos términos, como podría haber sido la iniciativa de ley COCOPA, no llevada a su realización ni aprobación final por el legislativo.

Este punto es crucial en el proceso: el no reconocimiento por una de las partes de este pacto social materializado en la propuesta autonómica de los

pueblos indígenas. Es decir, según este pacto roto los indígenas no son sujetos de derecho colectivo, no poseen ninguna autoridad sobre su territorio ni sus recursos naturales, y además sólo son sujetos de interés público: es decir, el Estado está obligado a implementar programas para paliar su pobreza.

Ante esta negativa, los pueblos indígenas deben buscar opciones de hacer valer su autonomía a como dé lugar, esta situación se llama ahora para los zapatistas "la segunda etapa de la resistencia".

"Ahora que estamos en la segunda etapa de la resistencia hay que recuperar el conocimiento de los antepasados. No hay que perder la visión de los antepasados, ellos sobrevivían, fabricaban su propia ropa, así debemos de volver a hacer, aprender todas esas cosas que hacían para ya no depender más del gobierno". (J. mujer zapatista líder, 32 años. 6º reunión de los colectivos de mujeres del municipio autónomo. Octubre 2001)

Los discursos de las mujeres indígenas en un panorama de construcción de la autonomía, se basan en una visión milenarista y colectiva de ella, donde para ellas es necesario volver a "algunas" buenas costumbres del pasado, sobre todo valorando la capacidad de autosubsistencia que tenían los antiguos mayas.

Esta búsqueda es parte de la desesperación que ha invadido a comunidades enteras por la no aceptación de parte del gobierno de la autonomía verdadera de los indígenas, donde se está llegando a valorar esa capacidad que raya en la autarquía, y así poder construir una comunidad "cerrada" y que lo externo no sea necesario.

Esta autonomía es entendida así tanto por hombres y mujeres zapatistas, en esta etapa actual de lucha: la segunda etapa de resistencia, ellos quieren construir

una autonomía o encaminarse hacia ella. Para esto están generando estrategias desde el ámbito local, apoyándose en las ONG's y la demás sociedad civil que trabaja con ellos.

Esta autonomía también significa –en el discurso– una mayor participación de las mujeres en la política:

“Hay mujeres a las que no les gusta mucho participar, todavía porque no tienen la capacidad pero en poco tiempo sí va haber, con esta segunda etapa de la resistencia va a haber más todavía, pero poco a poco conforme va avanzando el trabajo. Esta segunda etapa es donde nosotros como colectivos de mujeres y hombres, niños y delegados, cualquiera le vamos a echar fuerza, para que nuestro colectivo, trabajo o palabra de Dios avance. Si nosotros cosechamos alguna legumbre y otros compañeros cosechan frutas, entonces las intercambiamos. Porque con este tiempo ya es más difícil, si nosotras hacemos velas y hay un municipio que no las hacen, pero hay municipios que hacen ropa de lana, nos intercambiamos para que sí seamos autónomos. Ya es hora pues que nosotros ya debemos aprender lo que han hecho antes nuestros abuelos o no sé quién más que han hecho en aquel tiempo, por eso se llama la segunda etapa de la resistencia, y de la autonomía”. (J. mujer zapatista líder, 32 años. Entrevista personal. Septiembre 2001)

Lo que señala este discurso es: fomentar la autonomía indígena con la mayor participación de las mujeres en todos los asuntos comunitarios y de la organización. La preocupación –que es el fondo de mi debate en este apartado– es que eso constituye parte de un discurso, pero que la construcción de la autonomía se está llevando a cabo como un cerco que encierra la capacidad de acción de muchas mujeres indígenas.

Lo anterior se basa en mi experiencia en las relaciones "no clandestinas" o civiles con el zapatismo, ya que puede ser que las relaciones del Comité Clandestino Revolucionario se estén gestando de una manera diferente, pero la observación que hago es sobre las bases civiles de apoyo.

Digo que me preocupa esta situación de contradicción entre los discursos y la práctica autonómica, porque creo fundamental para la autonomía indígena el ingrediente de la autonomía femenina, donde la libertad y la autodeterminación de las mujeres sea el pivote de la libertad y de la democracia interna en la sociedad indígena.

"Autonomía de mujer es que tenga libertad la mujer, que hable que participe, que esté en reuniones que ya acabó el tiempo que nosotras estábamos en la casa, no salir no participar, para formar la autonomía quiere más como mujer, que tenemos que echarle más ganas a nuestro pueblo para formar la autonomía quiere más como que le echemos más ganas, para que así formemos la autonomía". (J. mujer zapatista líder, 32 años. 6º reunión de los colectivos de mujeres del municipio autónomo. Octubre 2001)

El gran problema entonces es cómo esa autonomía de mujer puede y debe entretorse con la autonomía indígena. Esta respuesta, es crucial para el desarrollo de una propuesta de autonomía indígena, donde se debe comenzar por la autonomía real de los sujetos dentro del grupo.

¿Qué implica la autonomía de la mujer dentro de un sector social como el indígena?

Implica muchos cambios, tanto en las mujeres como en los hombres. Y a la vez implica problemáticas que no han sido cuestionadas ni siquiera por las mismas mujeres:

“Se podría formar una autonomía de mujer dentro de la autonomía indígena pero si hubiera alguien que nos dijera más cosas sobre esto, alguien que fuera a las comunidades a hablar de esto más seguido, porque entre nosotras no la estamos pensando así”. (E. Mujer líder zapatista, 24 años. Entrevista personal, Ocosingo, Agosto 2001)

Me di cuenta además, en base a innumerables conversaciones, que muchas mujeres zapatistas cuando hablan de autonomía sólo piensan y se refieren a la colectiva, y que al plantearseles la autonomía de la mujer, no lo ven como posible, lo ven lejano, e incluso muchas no se lo han planteado nunca:

“Es bonito hablar de la autonomía de la mujer pero creo que es difícil que la tengamos mientras dependamos de la familia, del hombre que trae la paga, yo por lo menos no lo había pensado antes de este taller”. (H. Mujer zapatista de 25 años, 2º Taller de Derechos de la Mujer. Ocosingo, Septiembre 2001)

Esto no se homologa a lo planteado por autoras como Lovera y Palomo (1997) y Rovira (1999), donde estas autoras señalan que las mujeres zapatistas se plantean la autonomía de la mujer como algo posible.

Me parece importante realizar esta distinción, porque nos habla sobre todo de la permeabilidad de los discursos hacia las bases de apoyo zapatistas. Teniendo en cuenta este punto, quisiera revisar el concepto de autonomía desde la mujer, analizando lo que dice Lagarde sobre este tema:

“La autonomía consiste en lograr desarrollar procesos en los que cada quién va teniendo los recursos para transformarse de objeto en sujeto. Las mujeres queremos transformarnos en sujetas de nuestra propia vida, en sujetas sociales y políticas”. (Lagarde, 1997^o; p. 35)

Según lo anterior, para que la mujer se convierta en sujeto, primero debe obtener recursos propios para el ejercicio de su poder de decisión, donde uno de los elementos básicos es el sustento económico. Esta es la primera limitante con la cual nos encontramos, sobre todo para la mujer indígena, que depende totalmente del hombre para subsistir -o en su falta- del apoyo familiar.

Otras limitantes están constituidas por las estructuras culturales, donde las mujeres no poseen poder de decisión formal en lo familiar ni en lo comunitario, y a veces en lo organizativo. Esto limita el principio básico de la autonomía: el de la libre determinación.

Es por estas razones que en primer lugar deben generarse social y culturalmente las condiciones necesarias para que las mujeres desarrollen gradualmente esta autonomía, la cual en su desarrollo fomentará a la autonomía de los indígenas en general.

Lo más complicado de la generación de oportunidades para la autonomía de las mujeres indígenas, es que las autonomías se entrecruzan, y que todas son diferentes para cada sujeto social. En este caso la autonomía de los pueblos indígenas es diferente -pero no necesariamente opuesta- a la de las mujeres indígenas.

El desafío se constituye en cómo poder hacer para que estas dos autonomías no se contrapongan sino que se potencien.

“La autonomía en sí es diferente para cada sujeto social que la construye o que no la posee, es decir, cada sujeto social requiere una autonomía específica, no es idéntica la de las personas, ni grupos sociales, ni organizaciones ni instituciones”. (Lagarde, 1997^b; p. 25)

Lo principal de este desafío es que la autonomía se constituya como la máxima expresión de libertad, por eso es posible plantearse desde cualquier sujeto individual y social.

“La autonomía contiene el poderío, es algo por construir, es algo que hay que defender porque no existe plenamente. Tiene por principio básico la libertad pero a partir de la experiencia de cada sujeto”. (Op. cit., 1997^b; p. 25)

En este sentido, la construcción de esta autonomía para las mujeres tzeltales, parte por estar en una organización, por estar en trabajos colectivos, por asistir a talleres de derechos de las mujeres, pero no por eso está lograda ni realizada, está trazándose su camino inicial.

“La autonomía empieza en el hogar, en el trabajo, la comunidad y la región. Es necesario garantizar la paridad entre hombres y mujeres en los órganos de decisión (...) la democratización del Estado debe ir pareja con una democracia en el hogar, lo cual desde la ética feminista, trastoca la vida privada para que así los cambios públicos tengan resonancia en el ámbito de lo íntimo, lo familiar, lo amoroso, acompañándose de procesos de cambio a nivel del individuo” (Palomo, 2001; p. 30)

El cambio debe venir desde lo íntimo, desde las relaciones más cercanas, por esto el hombre debe cumplir su parte del pacto que le corresponde: dar la libertad a la mujer para que pueda desarrollar su autodeterminación en forma certera y sostenida en el tiempo.

La autonomía se inicia como un proceso, para llegar en algún momento a una capacidad total de decisión sobre la vida propia, por esto decimos que la autonomía depende de la construcción histórica del sujeto, su cultura y su situación social.

"La autonomía es histórica y debe ser analizada a partir de las condiciones de cada sujeto en la sociedad, en la cultura y en el poder. No es suficiente autodefinirse como autónomo sino que los demás tienen que reconocer nuestra autonomía. Es un pacto social que tiene que ser reconocida socialmente".
(Lagarde, 1997⁹; p. 30)

Lo anterior parte por cambiar la cosmovisión, las concepciones de mundo, la vida diaria. Las condiciones culturales en las cuales hemos sido formadas casi todas las mujeres, son condiciones que fundamentan y recalcan la anti-autonomía de las mujeres como condición de vida. Para esto es necesario que cada una de nosotras reflexione en qué medida es un sujeto capaz de transformar su propia vida.

Todo esto significa, que nosotras como mujeres seamos capaces de analizar nuestra realidad en que vivimos, las cosas que nos duelen, las cosas que nos dañan y aprender a tomar decisiones respecto a esas cosas que nos suceden, y ser capaces además de cambiar esa realidad, de organizarnos con las demás y de generar en nosotras mismas procesos de autoestima.

Para terminar quiero señalar que la lucha por la autonomía es una acción política que están llevando a cabo las mujeres, donde el planteamiento primordial se refiere a la autonomía de los pueblos indígenas en su conjunto, y donde la autonomía de mujer es algo muy incipiente. A pesar de esto, ellas están encaminándose hacia una búsqueda de mayor libertad, que tal vez aún no se

llama autonomía de mujer, pero todas las acciones están encaminadas a que en algún momento se logre esa autonomía y autodeterminación tan necesaria, tanto para ellas, como para los indígenas en general.

Creo finalmente que es fundamental que la discusión sobre autonomía de la mujer indígena sea ampliada, tanto en los espacios familiares, como comunitarios y sobre todo en estos espacios de acción femenina de los que hablábamos anteriormente. Es sobre esa base que se pueden construir los cimientos de un verdadero cambio en las relaciones de poder en la sociedad indígena.

7. *Tas pisitik*: juntos en la lucha

Quisiera finalizar este recorrido con algunas reflexiones acerca de las acciones políticas de las mujeres tzeltales, profundizando algunas apreciaciones que se vislumbraron durante la investigación. Esto con el objetivo final de perfilar caminos posteriores de investigación.

Durante toda la tesis, fui argumentando acerca de las estructuras culturales en las cuales están insertas las mujeres y sus respuestas frente a estas, las cuales analicé desde mi particular punto de vista. No está de más decir que este punto de vista se afianzó, también a lo largo de esta tesis como un feminismo del tercer mundo, el cual se contrapone en muchos sentidos al feminismo occidental, y el cual se forja en el derecho pleno de desarrollar argumentaciones que estén problematizando estas situaciones sociales, aunque sean de la sociedad indígena.

En estos términos fui desarrollando aspectos metodológicos que sustentaran mi acercamiento con esta realidad, y que me permitieran soslayar la dificultad de acercarme a una realidad tan diferente a la mía. Este proceso lo menciono y lo coloco en un plano muy importante en las conclusiones de la investigación por estar estrechamente relacionado con la generación de conocimiento a partir de la acción.

Este puente epistemológico puede ser significativo para los cambios sociales que están ocurriendo a partir de las mujeres, haciendo énfasis en el establecimiento de alianzas políticas interraciales e interclases, donde las luchas que se gestan desde distintos ángulos del ser mujer, puedan tener un efecto sinérgico las unas sobre las otras.

Desde esta perspectiva, pude ver, cómo las estructuras de la sociedad tzeltal que fueron abarcadas en mi investigación, en gran medida, están condicionando el desarrollo de las mujeres, dentro de la familia, la comunidad y la organización. Este es un punto problemático tanto para la investigación como para la realidad misma, debido a que la vida de las mujeres está sometida a constantes cambios. Estos cambios están siendo acelerados por procesos constantes de expoliación, militarización y migración presentes en los territorios habitados por estas mujeres indígenas y campesinas.

Esta situación se suma a la percepción que existe dentro de las comunidades tzeltales estudiadas sobre la mujer indígena, la cual al ser de minusvaloración y de limitación, limita a su vez la visión que tienen las mujeres de sí mismas. Por estas razones los trabajos con mujeres indígenas en el ámbito colectivo, deben apuntar a una revaloración de su papel comunitario, y sobre todo de sus espacios de dominio, los cuales pueden constituirse como espacios de aprendizaje y transición.

La propuesta de valoración hacia las mujeres y sus acciones, va encaminada también hacia un mayor involucramiento en los asuntos comunitarios y organizativos por parte de ellas. Pudiendo en ese involucramiento, generar oportunidades de un aprendizaje político, del cual carecen muchas mujeres.

Este aprendizaje también permite que las mujeres indígenas se relacionen entre ellas de una manera diferente, creando una cultura democrática y de participación real en los asuntos que se sienten involucradas de una u otra forma. La jugada es también fomentar el trabajo colectivo de las mujeres, ya sea en torno a un eje productivo, de capacitación, de derechos humanos o cualquier otro que sea capaz de aglutinar los intereses de ellas de trabajar en colectivo.

Lo colectivo permite además que las mujeres desarrollen una capacidad de movilización que solas no pueden desarrollar de ninguna manera. Dando respuestas favorables para ellas mismas a los cambios que están sometidas constantemente.

La respuesta a estos cambios está determinada en gran medida por la historia vivida por estas mujeres en su devenir político y organizativo, y por la presencia además de fuertes corrientes de pensamiento liberadoras. Lo cual ha generado un fértil terreno para las acciones políticas de las mujeres indígenas, siendo en su mayoría ligadas a la resistencia.

Las acciones políticas de estas mujeres indígenas están enmarcadas en un contexto organizativo especial; por un lado, ellas están en la organización zapatista, la cual posee un contexto y una realidad muy difícil en estos momentos. Y por otro lado, están librando su lucha desde la perspectiva de género dentro de su misma organización.

En este contexto pude descubrir dos elementos –entre muchos otros- que constituyen las acciones políticas de las mujeres indígenas de esta zona: Los Derechos Humanos y la Resistencia en los trabajos colectivos.

Observé que los derechos humanos son la bandera principal de lucha de las mujeres indígenas, y que éstos no deben pretender ser universales, sino que más bien caminar de la mano con la apertura de su propia cultura y visión de mundo. Entrelazándose así los derechos de la mujer con los derechos indígenas o colectivos.

Cuando hablo de que los derechos humanos no deben pretender ser universales, me refiero a que existe una estrecha relación entre la lucha de las

mujeres indígenas en la resistencia y los temas de derechos, los cuales se entrecruzan para ellas como derechos genéricos y étnicos. De esta manera, esta herramienta para las mujeres indígenas debe tener su especificidad propia en la lucha, y ser universal pero a la vez respetando las particularidades.

En este proceso, el establecimiento de los derechos humanos pasaba para estas mujeres por una crítica abierta a las prácticas culturales cotidianas, a las costumbres, a la normalidad, y al sentido común –o pensamiento hegemónico- de las comunidades, que estuvieran afectando su desarrollo adecuado.

Estas críticas además, se enfocaron sobre todo al ámbito de las costumbres, generando con esto un panorama muchas veces de cuestionamiento radical hacia su cultura, entendida en la cotidianeidad de las relaciones de poder. Esto está caminando de la mano con muchas propuestas que hacen feministas actuales también del tercer mundo, cuyos cuestionamientos se dirigen a establecer rupturas dentro de los aparatos estatales patriarcales, y frenar la discriminación social en contra justamente de las mujeres del tercer mundo.

Lo anterior también involucra plantear el problema de los derechos humanos de las mujeres, cuyo proceso en el caso específico de esta investigación, implicó un establecimiento de nuevas reglas de juego creadas a favor de las mujeres. Las cuales primero se reconocieron discriminadas, y en segundo lugar pensaron en una realidad diferente con creatividad. Vemos de esta manera, cómo los derechos humanos están siendo adoptados cada vez con mayor intensidad por grupos subalternos como son las mujeres indígenas.

Dentro de esta construcción, las mujeres indígenas tzeltales de las comunidades zapatistas estudiadas –al contrario de otras organizaciones de

mujeres- se plantean un trabajo de unión con los hombres, ellas no plantean en casi ningún momento la ruptura con la parte masculina de la organización.

Lo que ha ocurrido es que a muchas mujeres líderes se les mantiene participando pero más a raya de lo que los hombres participan, con el objetivo de que apoyen los procesos, pero a la vez no sean las demandas de género las principales en el movimiento indígena.

Eso se debe a que estas acciones políticas de las cuales hablo anteriormente, están delimitadas en la inserción dentro de una organización como el EZLN, que en estos momentos se encuentra construyendo la autonomía del Pueblo Indio con estrategias desgastadoras para su mismo pueblo, y muchas veces para las mujeres.

Dentro del zapatismo actual, la búsqueda tanto política como económica y cultural se enfoca a desarrollar la capacidad de ser independientes; tanto del gobierno como de las Organizaciones no gubernamentales que se encuentran trabajando a nivel local.

Esta construcción está enmarcada, por un no diálogo con el Estado, y donde el objetivo final es autogobernarse, poseer su propia delimitación territorial, y ejercer un control sobre sus recursos naturales. Para lograr esto, el no diálogo con el Estado pone muchas limitantes, por una parte no se están destinando los recursos necesarios desde el Estado para que se generen oportunidades de crecimiento y mejora en la vida de los indígenas. Por otra parte, los indígenas poseen muchas necesidades que sólo pueden ser satisfechas por el Estado: el acceso a la tierra, el acceso a programas de desarrollo locales, y muchas otras iniciativas que podrían mejorar estas condiciones.

Es por eso que la agenda de los pueblos indígenas está encaminada a lograr que la iniciativa de Ley COCOPA sea finalmente aprobada como la ley más adecuada para legislar sobre sus derechos.

Esta situación es muy importante, porque ejerce una gran influencia sobre las mujeres tzeltales que la están viviendo en conjunto con su organización. Por eso hablo de que las acciones políticas de las mujeres van encaminadas principalmente en este objetivo: la lucha en conjunto con los hombres, todos indígenas, por una libertad real en el marco de la nación y de la constitucionalidad.

Esto está estrechamente relacionado con la problemática del patriarcado y la discriminación a la que se enfrentan las mujeres al interior de su organización, lo cual está generando malestar en muchas de ellas. Todavía no hay una ruptura grande ni una lucha abierta, pero para algunas ya ha significado la expulsión de esta organización.

Esta situación me parece muy grave en el contexto que menciono, y sobre todo, porque se está invalidando una opción real de democratizar una sociedad como la indígena, y más aún importante dentro de una lucha revolucionaria.

Este recrudescimiento de las condiciones actuales para el sector indígena, está marcando una estrategia de respuesta basada en la resistencia; pero esta resistencia coloca a las mujeres indígenas en un lugar menos privilegiado que antes.

Ellas están siendo "guardadas" en un lugar donde puedan asegurar la reproducción de la cultura y la sociedad indígena, y como estrategia de guerra su margen de acción se va limitando cada vez más al ámbito del hogar. Se les

castiga si salen a otros Estados de la república, si salen a vender sus bienes producidos por los colectivos a otros lugares, deben pedir permiso.

Estas situaciones responden a la lógica de un ejército de liberación que se repliega, pero ¿qué sucede con las mujeres que son civiles, que tienen que desarrollar una vida distinta a la de una miliciana?, ¿cómo pueden ellas llegar a situaciones donde sus derechos no sean violados constantemente, tanto por el gobierno como por su misma organización?

Estas preguntas me las hago con el afán de remarcar que la estrategia gubernamental y estatal hacia Chiapas no es de paz ni de solución de conflictos, sólo se está acorralando a los pueblos indígenas, que en su lógica interna, adoptan estrategias de sacrificio que perjudican doblemente a las mujeres.

Estas estrategias de sacrificio están destinadas a resistir, y la construcción de la autonomía en la resistencia es doblemente difícil. Por estas razones considero crucial en este análisis sentar las bases para una discusión posterior - que podría ser parte de otra tesis- la cual enfatice las necesidades de las mujeres dentro del reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas, como primordiales en la construcción de sociedades con una democracia interna de carácter radical.

Este reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas parte por legislar en primera instancia, a favor de que sean Sujetos de Derechos Colectivos, y que por tanto, puedan agruparse como tal en esta entidad llamada "Pueblo" para organizarse y controlar sus recursos naturales, sus territorios, y establecer sus propios límites de acuerdo a la posesión y la toma de tierras efectuada en el año 1994 y después.

La situación de las mujeres indígenas dentro de estos sujetos sociales que son los Pueblos Indios, debe ser favorable para ellas en todo sentido, siendo la autodeterminación de esos pueblos pero también de los individuos dentro de ella la opción para lograr esta mínima armonía entre las necesidades de los distintos sectores presentes en el Pueblo. Si éstos se rigen por los usos y costumbres, no significa necesariamente que las mujeres van a estar dominadas por las costumbres.

Para delinear esta situación, se debe legislar y determinar por las mismas mujeres indígenas que viven esa realidad, qué costumbres son discriminatorias para ellas, reconociendo de esta manera la capacidad de autogobernarse que siempre han poseído los Pueblos Indígenas.

Es decir, la lucha desde el género no es una justificación en contra de la autonomía indígena, todo lo contrario, se potencian ambas en un reconocimiento mutuo de la dignidad que poseen todos los seres humanos.

Por otro lado, el concepto de dignidad es central en esta lucha que se está librando desde las mujeres indígenas porque se respeten sus Derechos Humanos, ellas lo han integrado cada vez más en su discursos políticos, al igual que lo han hecho los Pueblos Indígenas en todo México.

Esta adopción y este posicionamiento de los Derechos Humanos como bandera de lucha política es muy importante para las demandas indígenas actuales, y sobre todo para la construcción de conceptos tan importantes como son los derechos humanos, que deben involucrar en su interior, otras perspectivas culturales como la indígena.

Estas banderas de lucha posicionan a las mujeres indígenas en un interesante papel, por un lado sus demandas de clase y raza están acompañando a las luchas libradas desde sus pueblos, pero a la vez están enarbolando banderas de lucha genérica que las posicionan entre las demandas más radicales y más complejas de estos nuevos tiempos.

La radicalidad estaría desarrollada en la medida también que más mujeres indígenas tomen esa bandera de lucha por la defensa de su dignidad como mujeres, y estaría además desafiando muchas leyes "naturales" que han conducido el desarrollo del mundo entero por siglos.

Es aquí donde aparecen los elementos de subversión y crítica más dolorosos para sociedades –como la occidental- que han basado su conformación en estas estructuras patriarcales obsoletas de organización, que si bien en algún momento correspondieron con las necesidades de ésta, en estos momentos interiormente la presión por cambiar esas estructuras de poder es cada vez mayor.

Este ingrediente subversivo, si es tomado de una forma adecuada puede fortalecer muchísimo a estas sociedades indígenas, sobre todo en la validación de la lucha hacia la autonomía de sus pueblos. Esta crítica va también apuntada no sólo a las sociedades indígenas en general, sino que sobretodo va encaminada a que organizaciones socialmente tan subversivas como el EZLN no tengan en su interior una contradicción tan profunda expresada muchas veces como la falta total de libertad hacia sus militantes femeninas.

Si cambiamos el carácter patriarcal y vertical de todas nuestras instituciones, incluyendo la del EZLN, el desarrollo de los sectores marginados será indescritiblemente mayor, por esa concesión de libertad de actuar frente a

diversas situaciones y dejar crecer políticamente a sus miembros en pro de un desarrollo viable de las propuestas de crítica y cambio social; en otras palabras tener esa consecuencia entre el discurso y la práctica.

Ni una menos

Desde estas perspectivas se perfila para mi investigación la lucha de las mujeres: tanto al interior como al exterior de su organización se están estableciendo procesos de cambio desde ellas mismas, como el cuestionamiento de su situación dentro de su propia cultura, situación que está atravesada por la visión desde la organización.

El establecimiento de los derechos de las mujeres llevado a cabo por ellas mismas es ya una acción política orientada al cambio de las relaciones de poder, donde la declaración de la dignidad humana rebasa cualquier barrera cultural, pero también se adecua a las necesidades locales, y les permite defenderse en momentos de discriminación.

Esto es doblemente importante para los zapatistas, en cuyo discurso se mantiene la mujer como puntal de la acción revolucionaria, por esto es muy importante que desde esta organización se permeen estos discursos hacia sus bases de apoyo para una democratización real de las relaciones intergenéricas.

Y para finalizar quiero señalar la importancia de establecer alianzas y procesos de diálogos entre las mujeres caxlanas e indígenas, con el fin de soslayar las diferencias que muchas veces marcan separaciones en nuestras demandas. Las cuales con un ingrediente muy importante -como es el diálogo y la aceptación

de la diversidad- pueden permitir que la situación de muchas mujeres en el mundo cambie de una vez por todas.

Bibliografía

□ **Álvarez, Concepción**

2000. La posibilidad del diálogo entre las mujeres. En Raza/Etnia y Género, Rev. Política y Cultura, N° 14, UAM Xochimilco, México.

□ **Aranguren, Juan**

1995. Ética, en Obras completas, Editorial Trotta, España.

□ **Bate, Luis Felipe**

1984. Cultura, clases y cuestión étnico-nacional, Juan Pablo Editor, México.

□ **Bermúdez, Lilia**

1989. La Guerra de Baja Intensidad. Reagan contra Centroamérica. Siglo XXI, México.

□ **Bonder, Gloria**

1999. Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente. En Género y Epistemología, Mujeres y Disciplinas. Comp. S. Montecinos y A. Obach. Editorial Lom. Santiago, Chile.

□ **Bourdieu, Pierre**

1991. El sentido de lo práctico. Editorial Taurus Humanidades, España.

□ **Centro De Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas A.C.**

1998. La legalidad de la injusticia, México.

□ **Comandanta Esther**

2001. Soy Indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora. En Cuadernos Feministas, N° 15.

□ **Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ)**

1999. Con alma mente y corazón de mujer: la historia del camino de las mujeres en Chiapas. Editorial CODIMUJ, México.

□ **De Lima Da Costa, Claudia**

1999. Los estudios feministas y los culturales: la crítica cultural feminista en diferentes topografías. En Revista Argumentos N° 34, Universidad Autónoma Metropolitana sede Xochimilco, México.

□ **De Sousa, Boaventura**

1996. Toward a Multicultural Conception of Human Rights. Working Paper Series On Political Economy Of Legal Change, N°2. University of Coimbra. Wisconsin, USA.

□ **Díaz Cruz, Rodrigo**

1991. Los hacedores de mapas: antropología y epistemología. Una introducción. En Revista Alteridades N°23. México.

□ **Di Bella, Maria Pía**

1993. El nombre, la sangre y los milagros: derechos al renombre en la Sicilia tradicional. En Honor y Gracia; Julian Pitt-Rivers y J.G. Peristian (eds.). Editorial Alianza Universidad, México.

□ **Engle, Sally**

1995. Gender Violence and Legally Engendered Selves. En: Identities Global Studies in Culture And Power, Vol. 2, N° 1-2, September.

□ **Enlace Comunicación y Capacitación A. C.**

1998. Diagnóstico regional del Municipio de Ocosingo, Estado de Chiapas, México.

□ **Fernández Buey y Jorge Riechmann**

1996. Ni tribunales. Ideas para un Programa Ecosocialista. Editorial Siglo XXI, Madrid, España.

□ **Fitzpatrick, Peter**

1990. Law, society and national identity in Africa. Customs as imperialism. University of Spellenberg, Hamburgo.

□ **Foucault, Michel**

1984. El poder ha muerto. La última entrevista en El Gallo Ilustrado, México 19 de Agosto.

1988. El sujeto y el poder en Dreyfus y Rabinow. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. UNAM, México

1990. Genealogía del Racismo, Editorial La Piqueta Madrid, España.

1994. Hermenéutica del sujeto. Editorial La Piqueta, Madrid, España.

□ **Garza, Ana María**

1989-1990. Sobre Mujeres Indígenas y su Historia. En Anuario CEI III, Centro de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. México.

2000. El movimiento de Mujeres en Chiapas Haciendo Historia. En Anuario de Estudios Indígenas VIII, Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. México.

□ **Geertz, Clifford**

1994. Conocimiento local. Paidós, Barcelona. España.

□ **Giddens, Anthony**

1995. Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea. Cap. 1: Los contornos de la modernidad reciente. Ediciones Península, Barcelona, España.

□ **Gil, Pilar**

1999. Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas. Editorial Atenea. Estudios sobre la Mujer. Universidad de Málaga, España.

□ **Gruppi, Luciano**

1978. El concepto de hegemonía en Gramsci. Ediciones de Cultura Popular, México.

□ **Habermas, Jurgens**

1989. Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Editorial Taurus, España.

□ **Hammersley, Martín And Paul Atkinson**

1994. Etnografía. Métodos de investigación. Editorial Paidós, Barcelona, España.

□ **Harding, Sandra**

1998. ¿Existe un método feminista?. En Debates en Tomo a una Metodología Feminista, Eli Bartra Compiladora. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México.

□ **Harvey, Neil**

2000. La rebelión en Chiapas, La Lucha por la Tierra y la Democracia. Ediciones Era, México.

□ **Haug, Frigga**

1997. Debate marxista-feminista: Historia de una relación conflictiva. En Dialéctica. año 21 Núm. 29/30. México.

□ **Hernández, Aída**

2001. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. En Debate Feminista Año 12 Vol. 24. México.

□ **Hombsbawn, Eric**

1978. El pensamiento revolucionario de Gramsci. Universidad Autónoma de Puebla. México.

□ **International Labour Organisation**

1999. Convention N° 169 Concerning Indigenous and Tribal Peoples Independent Countries. Commemorative Edition. Project "Legal Empowerment of Indigenous People in Central America" and ILO. San José, Costa Rica.

□ **Jiménez, Gilberto**

1996. La identidad social o el retorno del sujeto en sociología, en Leticia Irene Méndez y Mercado (Coord), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. III Coloquio Paul Kirchhoff, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

□ **Joseph, Gilbert And Daniel Nugent**

1994. Everyday forms of state formation. Revolution and the negotiation of rule in modern México. Duke University Press, London.

□ **Lamas, Martha**

1996. Usos dificultades y posibilidades de la categoría "género" En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Martha Lamas (Compiladora). Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) Universidad Nacional Autónoma de México. Editorial M.A. Porrúa. México.

□ **La Jornada**

1994. Chiapas: el alzamiento, Septiembre. México.

□ **Lagarde, Marcela**

1997^a. Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Colección Posgrado. 3^o Edición. México.

1997^b. Claves Feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres. Memoria, Editorial Puntos de Encuentro, Managua, Nicaragua.

□ **Lovera, Sara y Nellys Palomo (Coords.)**

1997. Las Alzadas. Editorial Centro de Información a la Mujer, A.C. y Convergencia Socialista Agrupación Política Nacional A.C. Distrito Federal, México.

- **Malinowski, Bronislaw**
 1992. Argonautas del Pacífico Occidental. Edt. Routledge-Kegan Paul, Londres. U.K.
- **Mallon, Florencia**
 1995. Peasant and Nation: the making of postcolonial Mexico and Peru. Berkeley. University of California Press. EEUU.
- **Martínez, Alicia**
 1991. Mujer y participación política. En: Trabajo Poder y Sexualidad, Colegio de México (COLMEX) México.
- **Mato, Daniel**
 1994. Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe. UNESCO, Editorial Nueva Sociedad, Venezuela.
- **Maurer, Eugenio y Abelino Guzmán**
 2000. Gramática Tzeltal. Editorial Centro de Estudios Educativos A.C., México,
- **Menéndez, Eduardo**
 1997. El punto de vista del actor. Centro de Investigaciones y Estudios Antropológicos (CIESAS), Distrito Federal, México.
- **Mestries, Francis**
 1998. Comunidad, movimiento, conflicto y ecología en Las Cañadas de la Selva Lacandona, En Cuadernos Agrarios N°12, México.

□ **Mohanthy, Chandra**

1991. Cartographies of Struggle Third World Women and the Politics of Feminism. In *Third World Women and the politics of feminism*, Edited by Chandra Mohanthy, Ann Russo and Lourdes Torres. Indiana University Press, EEUU.

□ **Morciocchi, M^a Antonieta**

1980. Gramsci y la revolución de occidente. Editorial Siglo XXI, México.

□ **Noya, Francisco**

1994. Metodología, contexto y reflexividad. Una perspectiva constructivista y contextualista sobre la relación cualitativo-cuantitativo en la investigación social. En: *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*, J. Delgado y J Gutiérrez (Edit.), Editorial Síntesis, Madrid.

□ **Palomo, Nellys**

2001. Mujeres indígenas, voces fuertes. En *Cuadernos feministas*, Año 3, N° 15. México.

□ **Panikkar, Raimon**

1999. El Espíritu de la Política; homo politicus, Ediciones Península, Barcelona, España.

□ **Paoli, Antonio**

1999. Familia Tseltal y educación temprana. En: *Educación y Comunicación Vol. I*, Anuario de Investigación de la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. México.

2001. Manejo del Ecosistema y Educación en la Milpa Tzeltal. En: Autonomía, Educación y *Lekil kuxlejal*. Documento próximo a publicar. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México.

□ **Pérez, Elia**

1999. El proceso de empoderamiento de mujeres indígenas organizadas desde una perspectiva de género. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, Distrito Federal, México.

□ **Pérez, Maya Lorena**

2000. ¡TODOS SOMOS ZAPATISTAS! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las Organizaciones indígenas. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Distrito Federal, México.

□ **Portantiero, Juan Carlos**

1981. Los usos en Gramsci. Folios ediciones. España.

□ **Portelli, Hugues**

1977. Gramsci y el bloque histórico. Siglo XXI, México.

□ **Poulantzas, Nicolas**

1985. Hegemonía y dominación en el Estado moderno. Ediciones Pasado y Presente, México.

□ **Rodríguez, Rosa María**

1999. Foucault y la genealogía de los sexos. Editorial Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México.

□ **Rovira, Guiomar**

1997. Mujeres de Maíz. Editorial Era, México.

□ **Sacristán, Manuel**

1981. Antonio Gramsci: Antología. Siglo XXI, México. P. 491.

□ **Sader, Eder**

1990. La emergencia de nuevos sujetos sociales. En acta sociológica Vol. III N°2 Mayo-agosto, Facs. Cs. Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

□ **Stoicke, Verena**

2000. ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?, En Raza/Etnia y Género, Ediciones Política y Cultura, Núm. 14, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, Otoño.

□ **Toledo, Sonia**

1986. El papel de la cultura en el proceso de subordinación de las mujeres indígenas de Chiapas. En: Anuario Vol I. Centro de Estudios Indígenas Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), México.

□ **Touraine, Alain**

1984. El regreso del actor. Editorial universitaria de Buenos Aires, Argentina.

□ **Vázquez, Verónica y Emma Zapata**

2000. ¿Existe una metodología feminista?, en Investigación Social Rural, buscando huellas en la arena, Roberto Diego Coordinador. Plaza y Valdés edit. UAM Xochimilco. México.

- **Villalobos, Blanca**
2000. ...Para Que Nunca Nos Falte Amor A Dios, Casa, Vestido, Honra Y Sustento. Las redes del poder en los discursos del honor. Tesina para obtener el grado de Especialización en Estudios de Género. COLMEX, PIDEM.

- **Villamil, Raúl**
1996. Las instituciones íntimas, En: Cuadernos del Tipi 3, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México.

- **Viqueira, Juan**
1999. Los peligros del Chiapas imaginario. En Letras Libres año 1 N° 1, México.

- **Wolf, Eric**
1982. Los Campesinos. Editorial Labor, Barcelona, España.

- **Zemelman, Hugo**
1997. Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento. Editorial Colegio de México (COLMEX), México.