

T  
748

104038



Casa abierta al tiempo

SERVICIO NACIONAL DE INFORMACION  
ARCHIVO HISTORICO

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA**

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISION CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN DESARROLLO RURAL

NIVEL MAESTRIA

**CAMINAR EN TIERRA FEMENINA INDIGENA**

Mujeres indígenas la lucha por sus derechos, cambios en la vida de las tzeltales del pueblo de Amatenango del Valle, Chiapas.

**T E S I S**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

**MAESTRA EN DESARROLLO RURAL**

P R E S E N T A :

**ADRIANA ESTRADA ALVAREZ**

DIRECTOR DE TESIS: DR. CARLOS CORTEZ RUIZ

MEXICO, D. F.,

AGOSTO 2002

SERVICIO NACIONAL DE INFORMACION  
ARCHIVO HISTORICO

*A Camilo y Noé con amor*

## Agradecimientos

Tomemos el tren hacia el sur del país, tomemos un camino de los muchos que existen. El destino: un territorio diverso en cultura, tiempo y espacio; donde las fronteras se desvanecen, cuando entendemos una imagen impresa en un cartel que nos dice *el pueblo tzeltal se solidariza con el pueblo tzotzil*. Un espacio lleno de contrastes e injusticias. Un pueblo con esperanza, que muchos de nosotros llegamos a mirarlo el 1º de enero de 1994.

Este documento es resultado de cinco años de conocer, convivir y aprender de mujeres indígenas de distintos pueblos y comunidades de Chiapas, por ello agradezco a las organizaciones de mujeres indígenas que me abrieron sus puertas, en especial a las alfareras de la cooperativa de Amatenango del Valle *J'pas Lumetik y Naulum Casa de Barro*, así como la cooperativa Jolom Mayaetic.

En especial me gustaría agradecerle a Petrona, amiga de la cual aprendí mucho de la vida de las mujeres en Amatenango.

Gracias a tres personas que amo y han apoyado este trabajo en todo momento: mi madre, una mujer que sorprende, una mujer bella que apoyó este proceso con corazón; mi padre, por el apoyo incondicional que me ha brindado; mi hermano Juan Pablo.

Gracias a los profesores e investigadores del Programa de Investigación Interdisciplinario Desarrollo Humano en Chiapas de la UAM, en especial a Carlos Cortés por sus comentarios y apoyo en el desarrollo de este trabajo, a Rafael Calderón y Luis Lazcano siempre con ese espíritu joven

Las contribuciones de compañeras y compañeros de la maestría en desarrollo rural fueron importantes para la reflexión de este documento. En especial a Gisela Espinosa por sus observaciones y Gude por su apoyo.

Gracias a Olimpia y Leonardo por sus sugerencias, y Atreyú por quitarle un poco del tiempo de su mamá y papá.

## Índice

### Introducción.

### Capítulo I

#### **Acercamiento a la construcción sociocultural de Chiapas.**

- 1.1 ¿Por qué el indio no deja de ser indígena?
- 1.2 La resistencia, la lucha para no dejar de ser indígena y por ser otro indígena.
- 1.3 La semilla del movimiento indígena contemporáneo en Chiapas.
- 1.4 El levantamiento zapatista, la confluencia de luchas y rebeldías.
- 1.5 Una guerra de aquellos hombres grises.
- 1.6 La resistencia un camino para construir democracia.

### Capítulo II

#### **Los pasos de la rebeldía femenina: una aproximación a las condiciones, a la organización y al movimiento de la mujer indígena en Chiapas.**

- 2.1 "Ser mujer, ser indígena y ser pobre..." condiciones de las mujeres indígenas en Chiapas.
- 2.2 Las mujeres indígenas irrumpen en espacios organizativos.
  - 2.2.1 Las instituciones en la promoción de organizaciones de mujeres.
  - 2.2.2 Colectivos de mujeres dentro de las organizaciones sociales campesinas e indígenas.
  - 2.2.3 Organizaciones que se constituyen a partir de necesidades cotidianas.
  - 2.2.4 La organización de mujeres desde la diócesis de San Cristóbal.
  - 2.2.5 La organización desde la rebeldía femenina armada.
- 2.3 La rebeldía femenina indígena... un movimiento social

### Capítulo III

#### **Caminar en Tierra Femenina... mujeres tzeltales del pueblo de Amatenango del Valle.**

- 3.1 El pueblo de Amatenango del Valle.
  - 3.1.1 La organización política-religiosa en el pueblo de Amatenango del Valle.
  - 3.1.2 Estrategias de reproducción.
- 3.2 Mujeres de Amatenango.
  - 3.2.1 El papel de las instituciones en el fomento del desarrollo de las mujeres.
- 3.3 Ser alfarera.
  - 3.3.1 La artesanía en el marco del desarrollo del capital: de valor de uso a valor de cambio
  - 3.3.2 Comercializar los productos de barro.
- 3.4 La organización de mujeres alfareras.
- 3.5 Las cooperativas *J'pas Lumetk* y *Meeletik J'pas Kibetik*.
  - 3.5.1 El Parador Turístico *Snail Lum, Casa del Barro*.
  - 3.5.2 Aprender y caminar en el mercado del mundo.
- 3.6 ¿Qué cambios han logrado las mujeres de Amatenango del Valle?

### Conclusiones

## Introducción

Las alternativas de desarrollo germinan desde el pueblo, se despliegan desde ámbitos diversos, son actores y sujetos sociales quienes emprenden estrategias que dibujan nuevas formas de lucha para mejorar sus condiciones de vida. Son mujeres y hombres en la ciudad y en el campo, y como pequeñas hormigas construyen trincheras contra la amenaza del capital globalizado. Se traza el camino en colectivo en la milpa, el cafetal, la cooperativa, en la organización y el partido; en la casa, en la iglesia, en las montañas. En el rincón del sureste mexicano existen experiencias organizativas económicas, sociales y políticas que *construyen entre las grietas de la globalización* y abren la posibilidad de construir un mundo global desde los *sin rostro*, desde los de abajo.

Se llaman a sí mismos *los más pequeños*. Son los pueblos indígenas quienes conforman un sujeto político, histórico y social emergente. Es en la unidad de la familia, la comunidad y el pueblo que se defiende el derecho a vivir con dignidad, a ser reconocidos como ciudadanos y donde se fortalece su identidad indígena. Sus raíces milenarias resisten los embates de la cultura dominante por desaparecerlos, integrarlos o excluirllos; en la actualidad los pueblos indios emprenden la lucha por cambiar su condición de marginación, sin embargo, este cambio se sustenta en no negar los beneficios de la modernidad, pero sí cuestionar la exclusión a la que han estado sujetos. Como explica Adolfo Gilly:

*"...la modernidad ha favorecido la desintegración de las sociedades tradicionales y también las ha incorporado al subvertirlas, sin saberlo son su crítica más aguda y silenciosa, y eso altera su forma de ser. Combate, conflicto y sufrimiento presiden este proceso ciego, desigual y hoy universal"*<sup>1</sup>

En la historicidad de la resistencia indígena, se explica el actual movimiento indígena como una síntesis de diversos procesos que se construyen a lo largo de más de quinientos años. Y en particular en los últimos cuarenta años en Chiapas han confluído distintos procesos organizativos que se gestan en ámbitos productivos, educativos, religiosos, políticos, de salud y ambientales, que permiten fortalecer la resistencia indígena, y abrir espacios colectivos para enfrentar las profundas necesidades de los pueblos. Estas experiencias organizativas posibilitan la apertura de espacios de reflexión, trabajo y capacitación. Estos espacios son construidos por los pueblos en su relación con organizaciones sociales, culturales, económicas y políticas, instituciones públicas, religiosas, organismos no gubernamentales e internacionales.

El complejo proceso de organización de los pueblos indígenas en Chiapas cobra importancia en el ámbito nacional como resultado del levantamiento zapatista en enero de 1994. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es respuesta a las escasas alternativas que el gobierno federal propone en 1992, al impulsar una serie de reformas constitucionales que benefician el desarrollo del capital globalizado, y margina aún más las posibilidades de desarrollo de los pueblos indígenas.

---

<sup>1</sup> Gilly, Adolfo. 1997. Pg. 102

La coyuntura política que desata el levantamiento zapatista en el espacio nacional, repercute en distintos niveles de la vida social y política del Estado nacional. La convocatoria del EZLN a un diálogo nacional abre una serie de cambios en el ámbito político que permite en un primer momento articular una amplia fuerza social que reclama la transformación democrática del país. Posibilita una nueva forma de hacer política sustentada en la consulta ciudadana. Pero también se abre un debate nacional alrededor del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, se reconoce en el espacio civil la importancia que tienen los pueblos indígenas en la vida social y política del país, así como el lugar que deben ocupar en la nación.

En esta coyuntura política las mujeres indígenas zapatistas levantan su voz y junto con ellas se gesta un movimiento civil de mujeres indígenas a nivel nacional y específicamente en el estado de Chiapas. La importancia de la Ley Revolucionaria de Mujeres que se hace pública en el despertar de enero de 1994, es resultado de los pasos colectivos que emprenden las mujeres décadas atrás.

Las mujeres indígenas desempeñan un papel importante en la conformación de estos procesos de lucha por vivir con dignidad. Las indígenas de ahora ya no son las de antes, están cambiando, buscan nuevas alternativas y luchan por el reconocimiento de sus derechos sociales, económicos, culturales y políticos; pero también logran articular sus propias demandas de género. Un largo camino emprenden estas mujeres, sus pasos pequeños se vuelven gigantes al ver trascender en las nuevas generaciones su lucha por el derecho a decidir sobre su propio destino.

Las indígenas viven una triple explotación *por ser pobres, por ser indígenas y por ser mujeres*. Su lucha está en su casa, su tierra, su comunidad, en las calles, en su municipio, su país; con la madre, la abuela, la hija, el esposo, el padre, el hijo; contra la violencia en casa, contra la guerra, la discriminación, contra la pobreza. Por sus pasos crece la esperanza de tener una mejor alimentación, vivienda, educación, salud, trabajo; la lucha por ser escuchadas y respetadas por el otro, es un arduo caminar que florece en la unidad del seno familiar y en la unidad de las mujeres. Son ellas también la crítica más aguda al tradicionalismo indígena que guarda contradicciones y violenta la dignidad de las mujeres.

En este andar, las mujeres con pasos silenciosos se organizan y crean sus propios espacios de participación y organización, se abren puertas y se constituyen como sujeto. Conforman distintas estrategias para cambiar y tener mejores oportunidades en su casa, en el campo, en la ciudad, en el trabajo, luchan por ser reconocidas como mujeres, madres, niñas, indígenas, artesanas, empleadas; por ser respetadas y con derecho a tejer su propio destino con dignidad junto con su familia, su comunidad, su pueblo. Es un proceso lento que cuestiona y defiende a su vez su identidad indígena, que denuncia su condición de marginación y explotación, así como su emancipación se entiende en el conjunto de la historicidad vivida por los pueblos indios.

Las raíces de la emancipación de las mujeres indígenas en Chiapas es resultado de un proceso organizativo de cuatro décadas donde distintos actores y actoras sociales y políticos son partícipes de facilitar dichos procesos, en este sentido destaca la participación

de la diócesis de San Cristóbal; vemos organizaciones de mujeres que se constituyen en el movimiento campesino por la apropiación del proceso productivo; así también se gestan organizaciones a partir de programas y proyectos institucionales, donde las mujeres logran apropiarse de la gestión de su organización e independizarse del gobierno; otras se constituyen a partir de un movimiento político; y también mujeres que se organizan alrededor de necesidades cotidianas donde algunos organismos no gubernamentales juegan un papel importante.

En la actualidad se puede afirmar que las indígenas tienen una importancia fundamental en la conformación de una nueva ciudadanía que exige el reconocimiento de los derechos de un sector de la población de nuestra sociedad que es negado, marginado y explotado por la cultura dominante. La condición de la mujer indígena en México está sujeta a múltiples formas de exclusión, explotación, discriminación, son parte de la cultura negada en la historia moderna del continente americano y las indígenas de Chiapas no son la excepción. Sin embargo, el movimiento de mujeres indígenas a pesar de ser reducido en el ámbito cuantitativo, cobra una particular relevancia en la constitución de la identidad colectiva de los pueblos indígenas de hoy que luchan por el reconocimiento de sus derechos como pueblos originarios que son y como parte sustantiva de una nación.

Para comprender la compleja realidad en la que están inmersas un colectivo de mujeres tzeltales en el estado de Chiapas, se vuelve necesario ubicarlo en el marco de un contexto de una lucha por la historia del pueblo indígena y de la constitución de un movimiento contemporáneo de mujeres indígenas y mestizas que reclaman su derecho a ser reconocidas como diferentes pero iguales dentro del marco de un movimiento social.

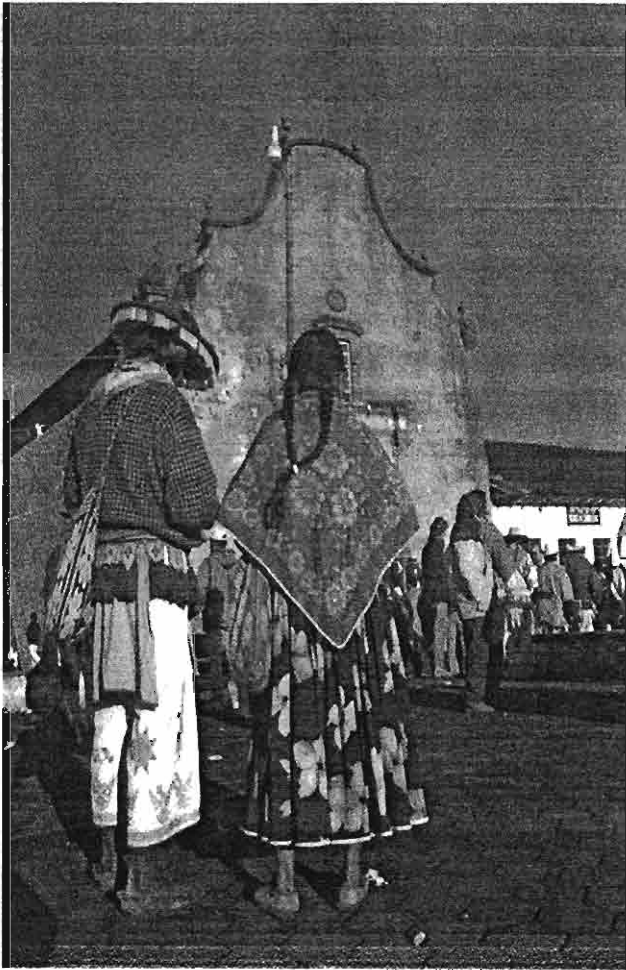
Para ello se desarrolla en el primer capítulo una síntesis general socio-política de la condición histórica de dominación de occidente sobre los pueblos originarios en México y Chiapas, del proceso de resistencia histórica emprendida por las comunidades indígenas, y la construcción de lo que ahora es el movimiento indígena contemporáneo, los distintos actores y sujetos que conforman el movimiento indígena, la importancia del discurso de los derechos humanos y la trascendencia del movimiento indígena en la política nacional.

A partir de esta síntesis general sobre el propio proceso de lucha indígena se desarrolla la condición de la mujer indígena, la organización y la contribución de las indígenas al propio movimiento indígena; a partir de qué necesidades se empiezan a organizar las mujeres, en qué espacios y qué actores inciden en los procesos, sus contradicciones y las estrategias que emprenden para proponer alternativas que encaminen soluciones a los conflictos cotidianos que viven. Para ello se recogen diversos testimonios de mujeres que viven la violencia cotidiana y de mujeres que emprenden acciones colectivas para cambiar su condición de subordinación frente a la cultura indígena y frente a la cultura dominante.

Por último se reflexiona sobre una experiencia organizativa de mujeres alfareras del pueblo de Amatenango del Valle: cómo los cambios en las tzeltales se generan desde actividades económicas que cobran mayor importancia para la reproducción de la unidad doméstica, frente a una crisis agrícola que vive el país y afecta a los campesinos de Amatenango; cómo las mujeres a través de estrategias de reproducción luchan en su cotidianeidad para

cambiar su condición de ser pobre, ser indígena y ser mujer; cómo la lucha femenina indígena es por vivir sin hombres que las golpeen, por obtener representación en puestos públicos, por mejores precios en los objetos que moldean sus manos con el barro de su tierra, por tener un pedazo de tierra, por reclamar la responsabilidad de un hombre sobre sus hijos, por tener el derecho a ser madre soltera, por el derecho a organizarse, por el derecho a vivir en su tierra, por el derecho a aprender, es decir, sobre qué derechos se expresa y actúa una organización de mujeres tzeltales alfareras de Amatenango; cómo se expresan sus propias contradicciones; cómo su lucha también está en la lucha del reconocimiento de los pueblos indios a ejercer su autonomía, a reconocerse como diferentes y vivir con dignidad.

Este documento es resultado de encuentros con mujeres de distintas organizaciones y particularmente con mujeres de la comunidad de Amatenango del Valle, que desde hace cuatro años he acompañado su proceso de organización a partir de facilitar ciertos medios para enfrentar algunos de los graves problemas que viven en lo individual y en colectivo. Es una experiencia de la cual he aprendido a valorar lo femenino en su relación con lo masculino de diferente manera, de aquella forma que la mujer se reconoce a sí misma como mujer, como madre, como niña, como trabajadora, como reproductora de vida y cultura. Y al reconocerse a sí misma se reconoce también en el otro, y lucha por ser respetada, pero a la vez abre el diálogo para cambiar su relación con el otro y trabajar en colectivo; me acerco un poco a conocer la compleja realidad que enfrentan estas mujeres. Me sorprende el esfuerzo de las indígenas al verlas organizarse y luchar por cambiar su condición desigual que viven como mujeres indígenas y pobres.



## Capítulo I Acercamiento a la construcción sociocultural de Chiapas

*“Un dios que por su personalidad no es capaz de conseguir el respeto de los hombres para que no se atrevan a escupirle el rostro, azotarlo, arrojarle todo e insultarlo de la manera más cruel, no puede ser un dios para los indios. Aquel que no se defiende a sí mismo cuando se le ataca y se le ofende, no puede ser un dios para los indios. Alguien que clavado a una cruz de madera no es lo bastante fuerte para liberarse a sí mismo con sus poderes divinos, nunca podrá salvar a un indio de ningún mal o de ningún enemigo...”*  
La conversión B. Traven<sup>1</sup>

### 1.1 ¿Por qué el indio no deja de ser indígena?

La historia de este territorio, como la de muchos otros lugares, es un proceso dialéctico, dinámico y complejo que construye, redefine y recrea identidades colectivas. La construcción y reconstrucción de dichas identidades se articula en un espacio dinámico y polifacético. Los pueblos indígenas son resultado de la interrelación que se produce y reproduce en el convivir humano.

Riane Eisler en su libro *El Cáliz y la Espada*<sup>2</sup> sostiene que las relaciones solidarias son esencia de la cultura humana; cuando se nos niega nos enfermamos en cualquier momento de la vida. Nuestra cultura se encuentra enferma porque coexiste en nuestras relaciones cotidianas una negación del humano a sí mismo; negación que se refleja en la competencia, la lucha por el control, la dominación de unos sobre otros. Es cuando la racionalidad instrumental predomina sobre la racionalidad liberadora.

¿Por qué el pueblo indio, no deja de ser indígena? La pregunta por sí misma nos remite a un complejo universo al cual nosotros, que no somos indígenas, poco conocemos. El porqué nosotros no somos iguales a los pueblos, no justifica que nosotros tenemos más o menos derecho que los pueblos originarios, sin embargo triste es reconocer que la diferencia en nuestro continente es resultado del desencuentro humano, y se viola el ejercicio de derecho a ser reconocidos como pueblos cuya cultura es distinta a la de occidente.

La nación<sup>3</sup> originaria del sureste mexicano vivió un desencuentro con la cultura occidental, hace más de cinco siglos. Los “indios”, por ser considerados como no humanos, no

<sup>1</sup> Traven, B. 1999. Pg. 63, 67.

<sup>2</sup> Eisler Riane. 1993.

<sup>3</sup> La nación la define Luis Villoro como: “Una nación es ante todo un ámbito compartido de cultura. La especificidad de una nación se expresa en la idea que sus miembros tienen de ella, esto es, en la manera de narrar su historia. Los relatos pueden diferir según los valores superiores que eligen los distintos grupos, pero todos comparten un núcleo mínimo común, si se refieren a la misma nación. Para identificarse, toda nación acude a mitos sobre su origen, o bien, a acontecimientos históricos elevados a la categoría de sucesos fundadores. Porque toda nación se ve a sí misma como una continuidad en el tiempo. Un individuo pertenece a una nación en la medida en que se integra en ese continuo...Permanecer a una nación es asumir una forma de vida, incorporarse a una cultura, hacer suya una historia colectiva. No son la sangre, ni la raza o el lugar de nacimiento los signos de pertenencia, tampoco la adscripción política, sino la integración a una identidad cultural.” Villoro, Luis 1999. Pg. 15

cristianos, no europeos, no occidentales, podían ser masacrados, sojuzgados y dominados. Este encuentro entre culturas, denominado el "descubrimiento de América" fue un detonante en la transformación de ideología, formas de producción, organización política de la civilización europea, es decir, del proceso civilizatorio moderno.

El pueblo indígena es definido y redefinido por el otro, es considerado diferente e incapaz. El otro tiene que decidir por él, porque el indígena es tonto, sucio, ignorante... Así, el europeo miró en el indígena a aquel que tenía que ser cristiano para no ser asesinado, más sí sojuzgado. El criollo utilizó al indígena muerto como justificación para liberarse del dominio de la corona española, y al indio vivo como mano de obra para trabajar más de doce horas en sus fincas, ranchos y haciendas, a cambio de un pago miserable que le permite atarlo mediante deudas. El mestizo es resultado de una identidad contradictoria, su identidad desarraigada se teje entre occidente y Mesoamérica, una cultura negada y otra dominante. El mestizo mira en el indígena antiguo aquel al que hay que venerar, enaltecer, rescatar... pero al indio vivo hay que cambiarlo, integrarlo a una sola identidad del Estado nación, porque ser indio es símbolo de atraso.

Los orígenes de los pueblos indígenas están en las civilizaciones que se desarrollan en Mesoamérica durante el periodo preclásico (1800-100 a.C.), su identidad de pertenencia surge del proceso de apropiación de tierra, espacio, de la creación de un mito de origen que permite el desarrollo de un poder político centralizado que se manifiesta en una autoridad soberana que ejerce el poder sobre un territorio delimitado<sup>4</sup>. En el sureste mexicano se desarrolla la civilización maya, durante el periodo preclásico, cuya mayor preocupación, argumenta Florescano fue: *"la defensa y la estabilidad del reino, la transmisión del poder y la garantía del apoyo de sus gobernados"*, para ello se edificaron ciudades, se desarrolló la escritura pictográfica, la numeración y tuvieron grandes avances en el desarrollo de la astronomía, matemáticas y la arquitectura plasmada en sus monumentales edificaciones.

Para fines del siglo VIII la civilización maya sufre su decadencia. Distintas teorías son las que tratan de explicar el porqué de su desestructuración, entre las que resalta está aquella que habla de una catástrofe ambiental que agudizó una crisis social y política en la región.<sup>5</sup> A pesar de la decadencia de la civilización maya, la población permaneció dispersa en lo que ahora es el sureste del territorio mexicano así como de su vecino país, Guatemala. Los pueblos continuaron dando vida a los mitos y creencias de aquella gran civilización. Los ahora conocidos pueblos<sup>6</sup> tzotziles, tzeltales, tojolabales, cho'les, mames, lacandonos

<sup>4</sup> Florescano, Enrique. 1997. Pg. 39

<sup>5</sup> Surgen varias hipótesis del porqué la civilización maya sufre una decadencia, entre los que resalta Enrique Florescano que argumenta: "un incremento de la deforestación y la erosión del suelo, que degradó el ecosistema de la selva húmeda... un aumento de enfermedades por falta de alimentos y de una dieta equilibrada,... un crecimiento constante de la nobleza y de su ambición por apropiarse el lugar reservado al soberano,... los reinos se hicieron más numerosos e independientes, pero también más débiles, y se vieron forzados a continuas guerras." Ibid. Pg. 81 y 82

<sup>6</sup> El concepto de pueblo lo define Villoro como "un término vago que lo mismo podría aplicarse a un clan, a una tribu, a una etnia, a una nacionalidad o a un Estado- nación... Así pueblo serían también, además de las nacionales, las etnias asentadas en un territorio delimitado, que tengan conciencia y voluntad de una identidad colectiva; pero no las etnias sin relación con un territorio, cuyos individuos estén diseminados en

y kakchiquiles heredan la cultura de los mayas, menos los zoques cuyas raíces están en la cultura mixe.<sup>7</sup> Pueblos cuya historia se negó, cuyo territorio fue arrebatado, cuya cultura fue objeto de subordinación, tratados como vasallos, obligados a pagar tributo a una corona ajena a su identidad al llegar occidente a conquistar sus tierras.

Frente a la brutal conquista, que significó la reducción del 50% de la población, los pueblos se refugian en territorios aislados y poco a poco recrean su identidad en el ámbito local. Luis Villoro define dicho proceso de la siguiente manera:

*"Las tierras comunales, el santo patrono del pueblo y las fiestas locales, fueron los polos alrededor de los cuales se tejieron las nuevas solidaridades que protegieron a los indígenas. El temor a las amenazas del exterior fortaleció la solidaridad interna y dio pie a una continua reinvencción de las identidades locales y comunitarias."*<sup>8</sup>

### **1.2 La resistencia, la lucha para no dejar de ser indígena y por ser otro indígena.**

La diferencia cultural que permanece en los actuales pueblos y comunidades es resultado de un proceso de resistencia, que se expresa en la concepción que el indígena tiene sobre la vida y su relación con ella. La lengua es el principal motor que permite al indígena reconocerse como tal, pero también lo es la cultura y cosmovisión que se expresan en múltiples actos cotidianos.

La resistencia se reprodujo en ámbitos íntimos, en el espacio del trabajo con la tierra, en la relación de los pueblos con la naturaleza, en su respeto hacia ella y su pedirle permiso para trabajar, para curar, para vivir. En las parteras que son las responsables de atender y ayudar a la mujer en su embarazo y su parto. En los médicos tradicionales que son los encargados de curar los males del cuerpo y el espíritu. Esta pequeña resistencia que se articula desde lo más íntimo de la vida, recrea una forma distinta de ser indígena. Bajo la negación, los pueblos recrean una identidad colectiva en el espacio de la comunidad.<sup>9</sup> La religión como uno de los espacios ideológicos de dominación cultural de occidente, fue

---

otras poblaciones; tampoco las que carezcan de una voluntad de compartir un proyecto común dentro de una nación. Los únicos pueblos reales serían entonces las naciones y las etnias con las características señaladas. A ellas correspondería el derecho a la autodeterminación. En cambio, un Estado no es un pueblo, sino un poder político que se ejerce sobre uno o varios pueblos, o bien, sobre una parte de un pueblo." Ver Villoro, Luis. 1999. Pg. 20-21. En este documento el término pueblo se utiliza para referirse a los colectivos indígenas y aquellos que no detentan el poder político del Estado mexicano.

<sup>7</sup> Ver Mapa 1, Pueblos Indígenas en Chiapas. Anexos Pg. 108

<sup>8</sup> Villoro, Luis. 1999. Pg. 189.

<sup>9</sup> Se hace la observación de que comunidad tiene dos acepciones, una que es el espacio territorial donde se dan las relaciones sociales de intercambio de grupos culturales, y la otra donde tiene que ver como espacio social donde se viven las formas organizativas, valores y jerarquías de un determinado grupo, que no esta exento de asimetrías y de tensiones en el seno de estas relaciones sociales. En éste sentido para Héctor Díaz Polanco la comunidad indígena es el espacio alternativo... como núcleo sociocultural en el que encontraron abrigo las nuevas y múltiples identidades conformadas, y Floriberto Díaz indígena mixe matiza dicha definición: la comunidad representa: "un espacio territorial demarcado y definido por la posesión; una historia común que circula; una organización que define lo político, lo cultural, social, civil, económico y religioso; un sistema comunitario de procuración de justicia y una variante de la lengua del pueblo". Ver Díaz Polanco, Héctor. 1999. Pg.139

fundamental en la recreación de la identidad de los pueblos indios. Antonio García de León sintetiza este proceso de la siguiente manera:

*"la religión popular antigua siguió sin embargo viva, amalgamándose lentamente con el cristianismo peninsular, se reinterpreta o reacomoda comunidad por comunidad."*<sup>10</sup>

El proceso de resistencia indígena que se construye a raíz de la conquista europea, se reelabora y toma distintos matices de acuerdo a cada proceso histórico que se vive durante la Colonia, el México independiente, liberal, revolucionario y "moderno". Jan De Vos caracteriza este proceso de resistencia durante la Colonia por tres momentos: el primero se denomina como la resistencia abierta que es la que confronta abiertamente al europeo, criollo y mestizo; la resistencia velada es aquella que se entreteje en la vida comunitaria; y finalmente se ejerce una resistencia "negociada" que fuerza a los pueblos indios a negociar en ciertos ámbitos para mantener una relativa "autonomía".<sup>11</sup>

Cada etapa de rebeldía y resistencia tiene matices que permitieron a los pueblos ir constituyendo una resistencia abierta, velada y negociada. Por ejemplo, durante los siglos XVIII y XIX en esta región se dan dos procesos de rebeldía indígena abiertos. Las rebeliones de 1708 y 1867 se sustentan en un mito de origen que se caracterizó por predicar una visión milenarista, de salvación y liberación del pueblo indígena, aunque ambas experiencias son diferentes en cuanto a regiones y estrategias de resistencia que responden a distintos contextos políticos contra la dominación cultural y económica de occidente, la primera se desarrolló en el contexto de la imposición de las leyes borbónicas y la segunda durante el periodo conocido como Reforma en 1854.<sup>12</sup>

Durante la constitución del Estado nacional mexicano,<sup>13</sup> la independencia y la consolidación del México liberal, a los pueblos indígenas se les expropió la tierra donde habían articulado su identidad, obligados a trabajar en las fincas y ranchos que sólo en Chiapas significó un aumento de mil a cuatro mil fincas durante el periodo de consolidación de la política de agroexportación del gobierno presidido por el dictador Porfirio Díaz. En este periodo se consolida una clase política local conservadora cuya característica es una estructura patriarcal en la relación hacendado, finquero o rancharo con los trabajadores provenientes en su mayoría de comunidades indígenas. Esta relación de subordinación perdura hasta mediados del siglo XX, e incluso en la actualidad todavía permanecen rasgos de dicha relación de sojuzgamiento, que fue impuesta por el dominio de la clase política conservadora y liberal en el estado, así como apropiada y reproducida por los mismos pueblos.

<sup>10</sup> García de León, Antonio. 1985. Pg.5

<sup>11</sup> De Vos, Jan. 1994. Pg. 131-153

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Luis Villoro comenta: "La construcción de una nueva nación tiene así una condición inicial: la existencia de un grupo social que ya no se siente restringido a pertenecer a las comunidades históricas preexistentes y puede proyectar una nueva forma de cultura que las rebasa. La nación moderna es invención del desarraigado. Desprendidos de las comunidades históricas reales, hay quienes inventarán una nueva comunidad más alta, en el puedan integrarse: entonces llamarán a todos a unirse a ella." Ver Villoro, Luis 1999. Pg 30

Leo Waibel —geógrafo alemán, escribió en 1946 acerca de la relación en las fincas en Chiapas— relata:

*"el finquero es el amo absoluto de la familia y poco le importan las mujeres, como sucede con todos los ganaderos. El patrón come solo en la mesa, las mujeres y los niños esperan hasta que termine. Algunas mujeres de los trabajadores son madres de hijos del patrón y esto se toma como cosa natural. En cambio, el patrón es como el padre de todos, y cuida de sus gentes desde todos los puntos de vista. Les da de comer, los viste, los cura, se emborracha con ellos y los apalea."*<sup>14</sup>

Mientras en otros estados de la República se gestaba un movimiento campesino, en Chiapas a principios del siglo XX los pueblos indígenas campesinos estaban sometidos a condiciones extremas de explotación en las fincas cafetaleras y las empresas forestales, sojuzgados y atados a sistema de endeudamiento generacional que sometía a familias enteras a las órdenes del patrón. En Chiapas la revolución de principios de siglo fue una contrarrevolución porque significó *"quien controla el acceso a tierras, la mano de obra de los indígenas y su producción"*, es decir, la élite política-económica se reacomoda para consolidar el poder local. En general las comunidades indígenas no participaron en la revolución y cuando lo hicieron fue porque los obligó la hegemonía local a luchar contra las fuerzas militares de Venustiano Carranza. El único grupo indígena que participó fueron los zoques, que se unieron a las demandas del Ejército Libertador del Sur, sin embargo, la constitución tan heterogénea de los zapatistas de principios del siglo XX donde participó el pueblo zoque, así como campesinos mestizos, hacendados y militares de la región del centro costa del estado, no tuvo efecto en la recomposición de la correlación de fuerzas en el estado.<sup>15</sup> Los escasos cambios se reducen a un reparto agrario que para 1930 sólo se habían otorgado 67 ejidos con dotación definitiva en tierras federales de 104,509 hectáreas.<sup>16</sup>

Para mediados del siglo XX, la política nacional en torno a los pueblos indígenas responde a un carácter integracionista y de asimilación, conocido como el indigenismo y promocionado por organismos internacionales como la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el convenio 107. Dicha política en México se desarrolla desde una visión idílica de integración del pueblo indio a una identidad única nacional, siendo el indígena un problema a resolver. Un fragmento del discurso de Lázaro Cárdenas en el Congreso Indigenista Interamericano sintetiza la concepción que da origen al desarrollo de la política indigenista en México.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Antonio García de León citado en Rovira, Guiomar. 1997 Pg. 55

<sup>15</sup> Ver Harvey, Neil. 1999.

<sup>16</sup> Villafuerte et, al. 1999. Pg. 69

<sup>17</sup> Luis Hernández Navarro define las relaciones que se dieron entre el Estado y los pueblos indígenas de la siguiente manera: "El indigenismo es, simultáneamente, una teoría, una ideología y una acción de gobierno. Teóricamente fue obra de un conjunto de intelectuales entre los que destacan Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán que planteaban las necesidad de analizar la naturaleza de las comunidades en las que los indígenas vivían, la inserción de éstas dentro de regiones interculturales y las condiciones en que estas regiones habrían o no de sobrevivir .. Como política de gobierno es (...) una acción diseñada e instrumentada por los no indígenas que tiene como eje central de su acción el de asimilarlos.

*“Nuestro problema indígena no está en conservar indio al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad, se habrá enraizado más su sentimiento nacional y enriquecido con virtudes morales que fortalecerán el espíritu patrio, afirmando la personalidad de México.”<sup>18</sup>*

Las repercusiones en Chiapas de la implementación de la política indigenista en comunidades indígenas fue la consolidación de un grupo de caciques indígenas bilingües, que se convirtieron en aliados del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y la élite ladina local, los cuales ejercieron y todavía ejercen en algunas localidades, un control político y económico de las comunidades.<sup>19</sup> Neil Harvey sintetiza este proceso de la siguiente manera:

*“El estado posrevolucionario no sólo cooptó a los líderes nativos, sino también las estructuras comunitarias que habían permitido que las comunidades indígenas se aislaran en la medida de lo posible de las presiones de la sociedad ladina... Las élites ladinas locales llegaron a aceptar que era preferible hacer alianzas con las élites indígenas locales en vez de enfrascarse continuamente en batallas étnicas. El resultado de ello fue la consolidación de un grupo de caciques indígenas bilingües, relacionados políticamente, cuyas alianzas con el PRI y con los ladinos les permitieron acumular riqueza y tierras dentro de sus comunidades. El uso privado de recursos financieros combinado con la venta de aguardiente de caña (posh), creó las condiciones para la estratificación social interna y el ejercicio del control político a través del PRI. El resultado no fue la defensa autónoma de la comunidad contra agentes externos, sino la penetración del estado y del partido en la vida de la comunidad o, en palabras de Jan Rus, la creación de la comunidad revolucionaria institucional.”<sup>20</sup>*

Por otro lado la política económica nacional del periodo conocido en sus distintas adjetivaciones como el modelo de desarrollo de sustitución de importaciones, el Estado benefactor y populista, basado en la teoría keynesiana, cuya característica particular está en el doble rostro que en el caso particular del sureste mexicano se ejemplifica en la política agraria que mientras hacía frente a la demanda de tierra del sector campesino indígena al convidar a ocupar las tierras de la región de las montañas de la selva,<sup>21</sup> promoviendo el aumento de pequeña propiedades, por otro lado mantuvo la estructura de explotación agraria de la hacienda y la finca, y facilitó la formación de nuevos latifundios. Como Jan de Vos crítica:

---

usualmente en nombre del desarrollo, los valores universales, la civilización y el bien indígena, a la sociedad nacional.” Ver Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera. 1998. Pg. 24, 25.

<sup>18</sup> Ver Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera. 1998. Pg. 24, 25.

<sup>19</sup> Este proceso se da principalmente en la región de los Altos, donde se concentra la mayor parte de la población indígena en el estado.

<sup>20</sup> Harvey, Neil. 1999. Pg. 77

<sup>21</sup> La delimitación de la región selvática de la Lacandona ha variado y existen demarcaciones diversas: para Jan de Vos “la selva se extiende en forma de media luna, desde Palenque hasta Comitán, pasando por Yajalón, Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas.” Ver De Vos, Jan. 2002. Pg. 3

*"...el carácter escandaloso de esta política residía en que estas grandes propiedades se crearon a partir de terrenos nacionales y en la doble medida empleada: una para el campesino y otra para el neolatifundista."*<sup>22</sup>

El resultado de dicha política fue un proceso de migraciones sucesivas desde 1950 de campesinos en su mayoría indígenas y también mestizos pobres hacia la selva, quienes se apropiaron del espacio territorial para sembrar maíz, producir un poco de café y criar ganado; y a su vez un proceso de acaparamiento de grandes extensiones de tierra para la producción de ganadería extensiva en el norte del estado, y la explotación forestal por parte de empresas privadas nacionales y transnacionales. En menos de 20 años, el conjunto de los tres procesos generó una significativa reducción de los recursos naturales de la selva lacandona, previsible con políticas que inducían a la deforestación masiva de la selva, dejando a los campesinos indígenas pobres como único recurso su fuerza de trabajo para sembrar su tierra y no morir de hambre; pero con mayor impacto y responsabilidad se implementó una política de regulación sobre la explotación de la selva que facilitó a capitales privados un uso irracional de los recursos naturales de la selva.

Frente a la devastación ambiental en la selva, el aumento considerable de migrantes que para 1970 había unos 40 mil habitantes, de 1000 habitantes que existían en 1950 en la región; se agrava aún más la situación cuando el gobierno federal expropió 401 959 hectáreas para Nuevos Centros de Población Ejidal, y en 1972 sin conocimiento del territorio, decreta la reserva de la Lacandona con una extensión de 600 mil hectáreas, otorgando derechos comunales a 66 familias de la tribu lacandona, excluyendo de derechos agrarios a 5 000 tzeltales y cholés que se habían asentado décadas atrás con la promesa de tener derechos agrarios; en 1978 se decreta la Reserva Integral de la Biosfera de Montes Azules con una superficie de 331 200 hectáreas; y para frenar la explotación forestal por empresas privadas el gobierno, por decreto presidencial crea la Compañía Forestal de la Lacandona S.A. (COFOLASA), quien asumiría el control sobre la explotación de recursos forestales en la región.<sup>23</sup>

Las precarias condiciones a las que se enfrentan las comunidades indígenas, los obliga a buscar formas alternativas de organización y de apoyo, entre los que destaca el acompañamiento de la diócesis de San Cristóbal presidida desde 1960 hasta el 2000 por el obispo monseñor Samuel Ruiz<sup>24</sup>, que junto con órdenes dominicas y jesuitas impulsan un proceso eclesial con una visión progresista sustentada en la predicación de la Teología de la Liberación. Mediante la formación religiosa de diáconos indígenas, la iglesia fomenta una reflexión teológica a partir del análisis de la propia realidad marginal que viven los pueblos en el ámbito local, estatal y nacional, y promovió la defensa de los derechos humanos, lo cual posibilita la recreación de la identidad religiosa colectiva en las comunidades de la

<sup>22</sup> Ibid. Pg. 29

<sup>23</sup> Ibid. Pg. 41

<sup>24</sup> Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de Las Casas de 1960-2000 fue protagonista de una experiencia autóctona construida con la palabra desde el pueblo. Influidor por las ideas del Concilio Vaticano II, la primera Conferencia de obispos latinoamericanos, así como la segunda conferencia episcopal de América Latina, quien promueve la Teología de la Liberación como tendencia política y práctica religiosa, en una diócesis mayoritariamente indígena.

selva y en la región de influencia de la diócesis se cimentaron lazos de identificación con otros pueblos.<sup>25</sup>

Otra corriente religiosa que también tiene influencia en varias regiones de Chiapas (principalmente en los Altos y la selva) es la protestante. A partir de 1970 incursionan misioneros protestantes en comunidades indígenas, su influencia transforma las creencias religiosas de algunas familias o grupos de comunidades, y sus consecuencias se han expresado en un proceso violento de expulsión de miles de familias de sus comunidades, muchas de estas familias se han refugiado en municipios de los Altos, pero también han migrado hacia la región de la selva.<sup>26</sup>

La consolidación del proceso de la política corporativa, el proceso de migración, la exclusión de derechos agrarios de treinta comunidades indígenas, el acompañamiento religioso de la diócesis de San Cristóbal y en menor dimensión el protestantismo, y la incidencia de militantes de izquierda en la región,<sup>27</sup> así como la actuación de organismos civiles generó un complejo mosaico de diversas identidades culturales, políticas y religiosas en el estado.

### **1.3 La semilla del movimiento indígena contemporáneo en Chiapas.**

La cohesión social y religiosa que generó la incidencia de actores religiosos y políticos posibilitó a las comunidades buscar formas de organización política y económica. El Congreso Indígena de 1974, fue un parteaguas en el movimiento de resistencia indígena, porque por primera vez comunidades indígenas del estado de Chiapas formulan un planteamiento de demanda agraria y respeto a la propia organización cultural de los pueblos.

Como sintetiza don Samuel Ruiz, la importancia de este Congreso, en la inauguración del Encuentro Nacional por la Paz con Justicia y Dignidad, que se llevó a cabo en San Cristóbal de las Casas, Chiapas el 5, 6 y 7 de julio del 2002:

*“1974, etapa de un proceso que se venía gestando ya desde tiempo atrás, tiene múltiples manifestaciones. Celebrasé en ese momento una etapa de la presencia de Fray Bartolomé de las Casas en estos lugares del Continente.*

---

<sup>25</sup> Ver De Vos, Jan. 2002. Pg. 39

<sup>26</sup> Samuel Ruiz, obispo emérito de San Cristóbal menciona con respecto a la incursión del protestantismo en Chiapas: “Lamentablemente, la primera reacción (entre protestantes y católicos) fue de violencia. Al sentirse invadidas y agredidas las comunidades católicas reaccionaron de manera violenta, demoliendo los lugares de culto protestantes, impidiendo la construcción de otros y expulsando a los conversos. Pero hay que reconocer también que problemas anteriores de tierras o de convivencia fueron disfrazados frecuentemente como problemas religiosos o políticos (por ejemplo las expulsiones en Chamulá por razones supuestamente religiosas tienen como trasfondo problemas de cacicazgo)” Ver Ruiz, Samuel. 1996. Pg. 219. Ver gráfica 7, Anexos Pg. 114

<sup>27</sup> Jan de Vos menciona “el descontento causado por esta medida (el decreto de expropiación de la reserva de la Lacandona) fue capitalizado con éxito por los militantes de Unión del Pueblo, movimiento que tuvo su origen en la universidad de Chapingo y cuya ideología era de corte maoísta.” Ver De Vos, Jan. 2000. Pg. 41

*Al final de aquel Congreso que reveló o manifestó a los pueblos indígenas la riqueza de su biodiversidad. La abundancia de las manifestaciones de los valores culturales, la fuerza ante la opinión pública. Convergencia de su riqueza de sus diferentes situaciones.*

*Cuando alguien para halagarnos nos preguntó ¿quién es para ustedes hoy día Fray Bartolomé de las Casas? Dijeron, nosotros. Porque antes Fray Bartolomé de las Casas habló donde no podíamos hablar en otras partes del mundo, ahora aquí estamos y aquí hablamos.*

*Quinientos años después de la historia de conquista, surge en todo el continente la palabra del indio como sujeto de su propia historia "*

El desarrollo del Congreso Indígena en 1974, posibilitó la gestación de un proceso organizativo por parte de las comunidades que se expresó de múltiples maneras. Por un lado se inicia una nueva etapa de lucha por la tierra y de apropiación del proceso productivo por parte de campesinos indígenas, que se cristalizó en la región de la selva con el surgimiento de varias Uniones de Ejidos: la Quiptic Ta Lecubtesel (en tzeltal quiere decir: Unidos para Nuestro Progreso) será precursora de este proceso organizativo, cuyas bases están en las comunidades del municipio de Ocosingo; en el municipio de las Margaritas surge la Unión de Ejidos Tierra, Libertad y Lucha Campesina, y en la región de los Altos también se constituyen algunas uniones de ejidos. Estas organizaciones regionales confluyen para fines de 1970 en la Asociación Regional de Interés Colectivo Unión de Uniones (ARIC-UU), que en su momento más álgido aglutina a 111 comunidades de 12 municipios de los Altos, Selva y Zona Fronteriza, que representó a más de 12 mil familias productoras de café.<sup>28</sup> A nivel nacional la ARIC-UU estará representada en la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas y Agrícolas (UNORCA).

En otras regiones de Chiapas como son los valles centrales y la Zona Norte se gestan organizaciones con demandas económico-productivas y laborales. Entre las organizaciones destacan: la Central Independiente Obrero Agrícola y Campesina (CIOAC) que surge en 1977 y logra tener presencia en los municipios de Simojovel, Huitiupan, Sabanilla y el Bosque en el norte del estado, a través de la conformación de sindicatos agrícolas; así también la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), que surge en 1982 en el municipio de Venustiano Carranza y se extiende a Simojovel, Motozintla, Villa de las Rosas, Chicomuselo, Tenejapa, Amatenango del Valle, Chalchihuitan, Comitán y la Independencia, esta organización impulsará las tomas de tierras como estrategia de lucha para lograr su demanda agraria. Ambas organizaciones representativas en el estado confluyen con la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA).<sup>29</sup>

La diversidad de procesos organizativos que se gestan en Chiapas durante la década de 1970 y principios de los 80's es resultado de las condiciones de explotación y el no cumplimiento de un reparto agrario justo, así como la influencia de distintas corrientes políticas, como lo fue: Unión del Pueblo, Línea Proletaria y el Movimiento de Liberación

---

<sup>28</sup> Harvey, Neil 1999. Pg. 101 y 102

<sup>29</sup> Pérez Henríquez. 1994 311-314

Nacional (MLN), pioneras en el movimiento campesino indígena en Chiapas. Cada corriente política que se constituyó utilizó distintas estrategias de lucha frente al gobierno, así como el gobierno utilizó distintos mecanismos de negociación, control y cooptación frente a las distintas organizaciones, dependiendo de los intereses que existían en las regiones donde había presencia de dichas organizaciones. así por ejemplo las organizaciones aglutinadas en la UNORCA concretamente la ARIC-UU tuvieron una posición de negociación con el gobierno estatal y federal,<sup>30</sup> mientras la OCEZ-CNPA se enfrenta a una represión por parte del gobierno estatal y los grupos locales en el poder.

A pesar de los logros obtenidos por la ARIC-UU en cuanto algunas demandas, los beneficios que vivió esta organización fueron cobrados con la cooptación de algunos de los líderes por el gobierno federal y estatal, surgieron divergencias fuertes al interior de la ARIC-UU y las condiciones de la mayoría de los miembros que se aglutinaron en la uniones de ejidos, no mejoraron sus condiciones de vida sustancialmente. En este contexto surge en 1991 la Alianza Nacional Campesina Indígena "Emiliano Zapata" (ANCIEZ), fundada en 1991 por campesinos disidentes de Altamirano. Esta organización, cuyo planteamiento estaba en acciones radicales con el objetivo de responder a las demandas de los campesinos indígenas, tiene sus orígenes en el MLN, y será el rostro público (hasta 1994) del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que se constituye en 1984.<sup>31</sup> La gestación de un movimiento político - militar en las regiones de la Selva, Norte y Altos de Chiapas, será resultado de la escasa respuesta por parte de los dirigentes de las organizaciones sociales a las necesidades de los campesinos, pero también de un proceso de organización colectiva de los pueblos, cuyos orígenes también están en el trabajo diocesano de promoción de los derechos de los indígenas.

En un principio la lucha armada se limitó a responder a las represalias de los grupos locales, sin embargo para principios de 1990 las políticas neoliberales implementadas por el gobierno federal, que se tradujo en una crisis del café, en la reducción de subsidios al sector campesino e indígena, en un finiquito del reparto agrario y en el cambio al artículo 27 Constitucional, que daba garantía a los pueblos de sostener su territorio, redujo aún más las expectativas de resolver las demandas de los campesinos indígenas de Chiapas.

<sup>30</sup> Los logros de la ARIC-UU se plasmaron: "...en el terreno agrario, la ARIC ganó una importante batalla cuando en 1989, finalmente, 26 poblados en litigio recibieron sus títulos de propiedad. Otro logro fue la constitución de una unión de crédito y la obtención, en 1983, de un permiso de la secretaría de comercio para exportar café, su principal producto comerciable, a los Estados Unidos y Suiza. Otro paso adelante fue el convenio que en 1987 la ARIC suscribió con los gobiernos estatal y federal, en el cual se comprometió a proteger las zonas forestales aún no destruidas, en particular la reserva de Montes Azules. En 1989, desarrolló con ayuda del gobierno estatal el proyecto de "maestros comunitarios", en un esfuerzo por remediar parcialmente las vergonzosas lagunas en el sistema educativo oficial. También suscribió convenios de apoyo técnico con la Universidad Autónoma de Chapingo y estableció un sistema eficiente de comunicación intercomunitario por medio de la radio." Ver De Vos, Jan. 2002. Pg. 42

<sup>31</sup> Ver Lebot, Ivon. 1997. Pg. 59

#### **1.4 El levantamiento zapatista, la confluencia de luchas y rebeldías.**

En el contexto de un proceso organizativo que se constituye en un movimiento<sup>32</sup> indígena nacional, cuyas raíces en Chiapas están en el Congreso Indígena de 1974, pero se proyecta en el ámbito nacional a principios de 1990 en el marco de los 500 años de dominación occidental, cuando se establecen con mayor claridad los lineamientos políticos del movimiento indígena exigiendo al gobierno federal el cumplimiento de la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que suscribió en 1991, que garantiza el derecho colectivo de los pueblos a ejercer la autodeterminación y su autonomía.<sup>33</sup>

Aquí cabe mencionar que la defensa de las garantías de los derechos humanos universales es un planteamiento que surge del liberalismo histórico positivo, dentro del proceso de constitución de los Estados nacionales y de la lucha de movimientos sociales, que han cobrado dimensiones globales a partir de los convenios, pactos y acuerdos entre distintos países del mundo para promover su ejercicio, sin embargo dichos pactos entre gobiernos se aplican de manera desigual, responden a intereses de unos cuantos, y en los hechos la mayoría de los países, si no es que todos los que suscriben los acuerdos internacionales, presentan serias limitaciones en la promoción y ejercicio de los derechos humanos, pero también en sus definiciones, que no sólo se acotan en la actualidad al derecho positivo liberal.

El marco internacional en los que están suscritos los derechos humanos cobra importancia en las luchas sociales a raíz de la caída del bloque socialista, algunos sectores de la izquierda se apropian de dicho discurso para emprender estrategias que posibiliten cambios en las condiciones de vida y la organización cultural de los pueblos. Es decir la promoción de la defensa de los derechos humanos es parte sustantiva de la constitución de sujetos sociales y políticos que emprenden procesos que inciden en las condiciones de vida, pero también en la correlación de fuerzas que impera en nuestras sociedades.

El vasto planteamiento de los derechos humanos cobra dimensiones heterogéneas porque genera procesos de reflexión colectivos locales encaminados a considerar los valores culturales de cada región para generar una reinterpretación de los derechos de acuerdo a las especificidades que plantea un grupo, un colectivo, un pueblo o un país. Por ello el

<sup>32</sup> Elisa Cruz Guerra, define los elementos mínimos de un movimiento social de la siguiente manera: "a) homogeneidad e identidad es decir, hablamos de un grupo social cuyos miembros se reconocen y están conscientes de compartir características específicas que los definen frente a otros sectores. b) Programa. De manera llana podemos decir que éste, integra las reivindicaciones coyunturales o históricas de esa homogeneidad, permitiéndole proyectar su dinámica, es decir sus aspiraciones y los pasos que se deberán seguir para su consecución. c) Estructura. Como consecuencia de los puntos anteriores, la estructura se concreta en el armazón y métodos con los cuales se constituirá y articulará el cuerpo de ese movimiento, es decir, la dirección, bases, comisiones, así como el mandato que cada una de las partes de ese cuerpo tendrá d) Articulación. Todos los cuerpos como tales, van creando sus propias formas de relacionarse para existir, aún el tejido mas delgado o alejado tiene fuertes vínculos..son precisamente tales enlaces o uniones, los que permiten la permanencia y el desarrollo de formas más complejas y es a lo que denominamos articulación..." Cruz Rueda, Elisa. 1998. Pg. 35

<sup>33</sup> Ibid. Pg 38

planteamiento de defensa de los derechos culturales, políticos, económicos y sociales cobran matices diferentes de acuerdo a las particulares regionales y nacionales.

Así por ejemplo el convenio 169 de la OIT,<sup>34</sup> antes mencionado, es importante porque en 1989 se reconoce en el ámbito internacional: el derecho de los pueblos indígenas y tribales a ejercer la libre determinación, que representa encaminar esfuerzos que posibiliten a los pueblos delimitar su territorio y definir sobre el uso de éste, el respeto y reconocimiento a la organización colectiva, política y cultural, el derecho a definir su propio desarrollo económico, estar representados equitativamente y ser partícipes de las decisiones que se toman en el ámbito nacional. Para ello se aplican una serie de disposiciones y recomendaciones a aquellas naciones que suscriben dicho convenio.<sup>35</sup> El gobierno de México suscribe dicho acuerdo, en el marco de la coyuntura de quinientos años de dominación occidental, el gobierno realiza una reforma constitucional que no responde a lo reconocido en la OIT, y tampoco responde a las demandas de los pueblos indígenas del país. Por el contrario mientras reconocía la composición pluricultural de la nación mexicana, se les limitaban los derechos sobre la tierra a los sectores campesinos e indígenas.

Sin embargo el gobierno federal en México al responder a la demanda indígena con la ratificación del convenio 169 de la OIT, posibilita abrir la discusión política nacional entorno al reconocimiento de los derechos y cultura indígena; a pesar de su posición limitada que quiso imponer una reforma constitucional creada y conciliada con el grupo en el poder, que se plasmó en 1992 en la modificación del Art. 4º constitucional, que reconoce la identidad pluricultural de la nación y el respeto a los usos y costumbres de los indígenas.<sup>36</sup>

Frente a esta imposición constitucional, la propuesta que emana del movimiento indígena se enmarca en dos perspectivas: la primera surge de los comunalistas oaxaqueños quienes proponen como eje de lucha política la recuperación de la vida comunitaria indígena y la recuperación del lenguaje y las fiestas.<sup>37</sup> Otra propuesta surge de la Asamblea Nacional

---

<sup>34</sup> El Acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), es resultado de un proceso de los pueblos indígenas y tribales del mundo de lucha por el reconocimiento de sus derechos. La OIT es una instancia de la Organización de Naciones Unidas ONU, que surge de los acuerdos alcanzados entre diversos países del mundo, entre ellos México, a raíz de la 2ª guerra mundial. En 1957 aparece el Convenio 107 de éste convenio internacional, define sobre los derechos de los indígenas o tribales, el resultado de dicha política nacional fue el integracionismo y paternalismo. Sin embargo en 1989 se deroga dicho artículo y se crea el convenio 169 de la OIT. La importancia de dicho convenio radica en el reconocimiento internacional de los derechos humanos, sociales, políticos, culturales y económicos. Los principios básicos del convenio 169 de la OIT son " a) el respeto a las culturas, formas de vida y de organización e instituciones tradicionales de los pueblos indígenas y tribales; b) La participación efectiva de estos pueblos en las decisiones que les afectan; c) El establecimiento de mecanismos adecuados y procedimientos para dar cumplimiento al convenio, de acuerdo a las condiciones de cada país." Ver Gómez, Magdalena. 1991.

<sup>35</sup> Ver Convenio 169 de la OIT. En Comisión Nacional de Derechos Humanos. 2001.

<sup>36</sup> Ver Cruz Rueda, Elisa. 1998. Pg. 18

<sup>37</sup> La respuesta del gobierno estatal a esta demanda fue el reconocimiento de los usos y costumbres de los pueblos indígenas dentro de la legislación estatal, entre ellos se encuentra el respeto a que las comunidades elijan sus autoridades de acuerdo a sus propias formas de organización. Ver Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera. 1998. Pg. 26

Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA),<sup>38</sup> cuyo eje de lucha política propondrá la creación de un piso intermedio entre el gobierno federal, el municipio y el gobierno estatal, dicho piso serán las regiones reconocidas como autónomas y pluriétnicas.<sup>39</sup> Esta discusión será central en la agenda nacional a partir del levantamiento del EZLN que pone en el centro de la política nacional la discusión sobre derechos de los pueblos indígenas.

La lucha por el reconocimiento de los derechos y cultura de los pueblos indígenas, se envuelve en el marco de la constitución de una nueva ciudadanía nacional, cuya importancia y novedad radica en la construcción de una participación estratégica, en resistencia contra aquellos que implementan una participación instrumental al servicio del capital, en aquellos que impusieron y forzaron la constitución de un Estado Nación y quisieron homogenizar la diversidad de cultura que engloba el territorio mexicano. El desarrollo que se propone desde los de abajo, desde lo popular, desde los pueblos indígenas, consiste en construir en el presente la oportunidad de reconciliar nuestro pasado; lucha por la vigencia plena de las garantías universales y derechos específicos de los pueblos indígenas: una educación bicultural construida desde los pueblos, una atención integral de la salud que reconozca las propias formas de organización para enfrentar los graves problemas que enfrenta la población indígena en éste ámbito, un trabajo que tenga una remuneración justa, un precio justo a los productos del campo, un territorio propio, un respeto a la costumbre y cultura, un respeto a las propias formas de organización y decisión de cada comunidad sea indígena o no indígena. Es decir el derecho a la libre determinación.

En Chiapas la confluencia de organizaciones campesinas, indígenas, productivas, económicas y políticas, así como un proceso de organización de base eclesial, un movimiento armado y la crisis del campo, posibilita un movimiento indígena que abre una lucha por sus derechos sociales en distintas direcciones, de las cuales resalto tres: La primera es aquella que reconoce la identidad indígena como parte sustantiva de la nación. La segunda resultado de la primera es la lucha por el reconocimiento de los derechos humanos de primera, segunda y tercera generación,<sup>40</sup> y por último se encuentra la propia lucha de las mujeres indígenas por el reconocimiento de sus derechos.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> "La ANIPA inicialmente es un espacio de articulación del movimiento indígena mexicano, que si bien no pretende unificar los programas de las diversas organizaciones indígenas, si intenta establecer los lineamientos de un programa general del movimiento en busca del reconocimiento de espacios de control político para los pueblos indígenas, es decir la autonomía.." Ver Cruz Rueda, Elisa. 1998. Pg. 39

<sup>39</sup> Op cit. Pg. 28

<sup>40</sup> Los derechos humanos de 1ª, 2ª y 3ª generación son resultado de una serie de acuerdos entre diversos países del mundo. Los gobiernos, que subscriben dichos acuerdos se comprometen a promover el cumplimiento de: los derechos inherentes a cada persona humana, dichos acuerdos se firman a fines de la 2ª guerra mundial cuando se crea la Organización de Naciones Unidas (ONU), y compromete a garantizar la libertad, la justicia y la paz de los pueblos. Los derechos de segunda generación son aquellos que permiten crear las condiciones para el cumplimiento de los derechos universales, por ello los derechos económicos, políticos y culturales, que se firman en Costa Rica en 1966, comprometen a los gobiernos a promover y garantizar las condiciones de libre determinación de los pueblos, el derecho de un trabajo justo, equitativo y satisfactorio, el derecho a la organización laboral de sindicatos, federaciones o confederaciones, así como garantizar seguridad social a los trabajadores; también los derechos de 2ª generación deben garantizar la salud física y mental de toda persona, reducción de mortalidad infantil, creación de condiciones que aseguren la asistencia social, el derecho a la educación, el derecho a la representación política, de acuerdo con la responsabilidad social. Los derechos de 3ª generación son aquellos que deben garantizar el futuro a

La promoción de dicho discurso en Chiapas es resultado de la confluencia entre comunidades indígenas y actores sociales y políticos, cobra relevancia la diócesis de San Cristóbal y Tapachula; así como el trabajo desarrollado por algunos organismos no gubernamentales a partir de la década de 1980, —que fungen como facilitadores de procesos de formación de recursos humanos para enfrentar las profundas necesidades que viven los pueblos— de organismos internacionales, así como activistas de izquierda no partidistas. El producto de esta interrelación, permite generar un proceso de adquisición de poder por parte de las comunidades indígenas. Es decir, el discurso de los derechos humanos se vuelve el arma más efectiva para avanzar en el cumplimiento de las demandas del actual movimiento indígena.

En éste sentido la trascendencia del levantamiento del EZLN no radica en las demandas por sí mismas, sino que a partir de una realidad local se construye un discurso global que responde a las amplias y diversas necesidades de la humanidad. Por ello la apropiación del discurso de derechos humanos se vuelve central como elemento que aglutina el propio movimiento indígena, el movimiento civil en México y le da sentido a un movimiento global contra el desarrollo del capital.<sup>42</sup>

Complejo es dimensionar el impacto del levantamiento zapatista en cada uno de los ámbitos mencionados, pero una característica particular es la apertura por parte del EZLN a construir una interlocución con diferentes sectores sociales, a partir del cese al fuego del 12 de enero de 1994 convirtiéndose en directriz del movimiento indígena y civil en México.

Las distintas expresiones en que el EZLN se encuentra con el movimiento indígena y el movimiento civil en México se concretaron en convenciones, encuentros, foros, consultas y caravanas, iniciativas que abrieron nuevas formas de participación ciudadana, cuya importancia radica en ese construir en colectivo a partir de las necesidades y luchas locales; estas acciones posibilitarán abrir un diálogo nacional en torno a una reforma del Estado y se convierten en argumentos sustanciales en los encuentros y negociaciones con el gobierno federal.<sup>43</sup>

---

terceras generaciones, dichos acuerdos se firman en Río de Janeiro en 1991 y deben promover la sustentabilidad ambiental para las futuras generaciones Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1992.

<sup>41</sup> En el segundo capítulo desarrollo el tema de la lucha de las mujeres indígenas y su importancia.

<sup>42</sup> Para fines de este documento sólo comentaré las repercusiones que se originaron en el estado de Chiapas y en México, así como su impacto en el movimiento indígena nacional.

<sup>43</sup> A raíz del cese al fuego el 12 de enero de 1994, se abre un proceso de negociación entre el EZLN y el gobierno federal en marzo de ese mismo año, mediados por la recién creada Comisión Nacional de Intermediación (CONAI). Los resolutiveos de dichas negociaciones fueron rechazadas por el EZLN, debido a la crisis de Estado que se expresó en el asesinato del candidato a la presidencia oficial Luis Donald Colosio en marzo de ese mismo año, así como el asesinato del presidente del PRI Francisco Ruiz Maseu, y una crisis económica en diciembre de 1994. La respuesta del EZLN fue abrir una convocatoria para dialogar con la sociedad civil, que se encuentra en la Convención Nacional Democrática en 1994, sin embargo el escaso impacto de la CND y de la alianza entre organizaciones nacionales poco surtió efecto en la incidencia de plantear propuestas para una Reforma del Estado, y su existencia culminó con una efímera participación en la 3ª CND que se llevo a cabo en Querétaro.

La ofensiva del gobierno mexicano contra comunidades zapatistas el 9 de febrero de 1995 generó un panorama distinto: por un lado se evidencia la estrategia de guerra contra las comunidades por parte del

El levantamiento también se convierte en motivo de encuentros entre las propias organizaciones sociales locales y regionales; así por ejemplo se constituye el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Estado de Chiapas (CEOIC) en 1994,<sup>44</sup> dicha experiencia culmina con la Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco (AEDPCH) que resulta ser una instancia civil, simpatizante del discurso zapatista, que enfrenta en el ámbito de lo político al gobierno estatal y federal por medio de las elecciones celebradas en julio de ese año. el resultado le dio al PRI la mayoría, sin embargo se denunció por parte de la AEDPCH y otros grupos sociales el fraude electoral de dichas elecciones, la respuesta del movimiento civil fue la constitución de un proceso de resistencia civil, vigente hasta la fecha, que se expresa en el no pago del servicio eléctrico, no pago del predial y el no regreso de los créditos de Pronasol.

Otro resultado importante de las iniciativas emprendidas por el zapatismo fue que acuerpó al movimiento indígena nacional; en el marco de la coyuntura de las negociaciones con el gobierno federal en San Andrés, se abrió el Foro Nacional Indígena en enero de 1996, que tiempo después se constituirá como el Congreso Nacional Indígena (CNI) quienes portarán la bandera de defensa de los derechos y cultura indígena de acuerdo con los lineamientos políticos planteados en San Andrés que se sintetizan en:

- A) *el reconocimiento de los pueblos indígenas en la Constitución, y su derecho a la libre determinación en un marco constitucional de autonomía.*
- B) *La ampliación de la participación y representación políticas. El reconocimiento de sus derechos, económicos, políticos, sociales y culturales, como derechos colectivos.*
- C) *La garantía de acceso pleno a la justicia. El acceso a la jurisdicción del Estado. El reconocimiento de sus sistemas normativos. El respeto a la diferencia.*
- D) *la promoción de manifestaciones culturales de los pueblos indios.*
- E) *La promoción de su educación y capacitación, respetando y aprovechando sus saberes tradiciones.*
- F) *El impulso a la producción y el empleo. La protección a los indígenas migrantes.*<sup>45</sup>

gobierno federal, pero también la amplia respuesta social impidió que el gobierno avanzara en una ofensiva abierta contra el zapatismo, lo que obligó a un cese de las órdenes de aprehensión contra los dirigentes zapatistas y una nueva posibilidad de diálogo entre el EZLN y el gobierno federal. Los Acuerdos de San Miguel en abril de 1995 fue el inicio de un proceso de negociación que se da en la comunidad de San Andrés Sacamch'en de los Pobres en la región de los Altos. Para entonces el gobierno nombra una representación mediadora de la instancia legislativa que se plasma en la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), y la CONAI, que fue constituida en 1994 como el actor mediador entre el EZLN y el gobierno también es participe de la intermediación.

En el primer diálogo de San Andrés se acuerda negociar alrededor de los siguientes temas: Derechos y Cultura Indígena, Reforma del Estado, Democracia y Justicia, Bienestar y Desarrollo, Equidad y género.

La única mesa de negociación que se llevo a cabo fue la de Derechos y Cultura Indígena. La importancia de dicha negociación radica en que fue resultado de una amplia participación de los pueblos indígenas y de asesores conocedores del tema convocados por ambas partes, quienes permitieron debatir y construir una propuesta política alrededor del reconocimiento de los derechos y cultura indígena. Ver Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera, 1998.

<sup>44</sup> La CEOIC se construye como un instrumento de coordinación estatal de luchas por las reivindicaciones de indígenas y campesinos...desafortunadamente dicha experiencia no duro más de un año. Por diferentes causas la CEOIC se desmembró entre ellas el intento de cooptación por parte del Gobierno de dirigentes de organizaciones... Ver Cruz Rueda, Elisa. 1998. Pg. 38-39

<sup>45</sup> Ver Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera 1998. Pg 30

Esta propuesta cobra legitimación en la segunda consulta que convoca el EZLN y se desarrolla junto con la sociedad civil el 21 de marzo de 1999, esta iniciativa es respuesta a la negativa del gobierno de cumplir los acuerdos de San Andrés, y en dicha consulta la pregunta a la sociedad civil fue: ¿Deben reconocerse en el ámbito constitucional los acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena de acuerdo a la propuesta de la COCOPA? La amplia respuesta social —a pesar de los escasos medios con los que se realizó— se tradujo en una participación de cerca de tres millones de personas a nivel nacional y medio millón sólo en Chiapas, lo que posibilitó un proceso de legitimación de la propuesta de Ley sobre Derechos y Cultura Indígena en el ámbito nacional.<sup>46</sup>

Dichas iniciativas se suman a la transformación política en la participación ciudadana nacional que se gesta desde fines de la década de 1980, lo que posibilita en las elecciones del año 2000 el derrocamiento del partido de Estado. En Chiapas el movimiento civil que emerge en 1994 también posibilita —después de tres gobernadores, dos de los cuales fueron interinos— el triunfo de un candidato a gobernador de oposición al partido de Estado, resultado de una serie de alianzas entre grupos de poder local, organizaciones regionales, y con partidos de oposición nacional como lo son el PRD y el PAN.

El diálogo entre la sociedad y los pueblos indígenas se construye a partir de encuentros y desencuentros, bajo la amenaza de una guerra padecida por comunidades indígenas y campesinas, bajo la promesa de unos acuerdos no cumplidos por el gobierno; se sostiene desde la lucha de resistencia que emprenden los pueblos desde 1521, y la propia resistencia de diversos sectores sociales. El discurso por el respeto a los derechos humanos que emana del zapatismo, y engloba 11 demandas: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, democracia, justicia y paz, son valores y necesidades humanas, pero también son el *"lazo que vincula con un país atravesado por la caída salarial, la pauperización y el desempleo"*<sup>47</sup> La respuesta del gobierno frente a la presencia de una crisis de Estado, fue utilizar el recurso de la violencia para intentar mantener su poder político y económico.

### **1.5 Una guerra de aquellos hombres grises.**

La apropiación del discurso de derechos humanos por parte del movimiento indígena representa una amenaza para el propio proyecto de desarrollo del capital globalizado, para las élites políticas que gobiernan el país, para el *status quo* de algunos sectores de la sociedad chiapaneca, así como de algunos indígenas que tienen un *status quo* privilegiado dentro de la estructura de poder local.

---

<sup>46</sup> La primera consulta que realizaron los zapatistas se desarrolló en agosto de 1995, (después del rechazo a las negociaciones con el gobierno de marzo de 1994), el EZLN le pregunta a la sociedad civil: ¿Debe el EZLN convertirse en fuerza política?, la respuesta civil fue en su mayoría que el EZLN se debe convertir en una fuerza política, frente a esto los zapatistas responden en la 4ª Declaración de la Selva Lacandona, la constitución del Frente Zapatista de Liberación Nacional, dicha instancia se planteó como la estructura que permitiría al EZLN convertirse en fuerza política y no armada. Sin embargo en un contexto de guerra, el EZLN se ve obligado a no dejar de ser una fuerza armada y la iniciativa del FZLN se reduce a una pequeña fuerza civil que poco impacto tuvo en el movimiento civil nacional.

<sup>47</sup> Roux, Rhina. 1999. Pg. 3

Uno de los vehículos que utiliza el gobierno federal para no cumplir los Acuerdos de San Andrés fue la visión limitada del ejercicio de los derechos humanos. Entre los argumentos que utilizó el gobierno federal para rechazar la propuesta de reforma de Ley en Derechos y Cultura Indígena destacan: no se otorgan derechos especiales a minorías considerados como mexicanos, no se les otorga el derecho a la autonomía, por considerar que la invisibilidad del Estado en los asuntos de la comunidad puede generar un proceso de división del Estado mexicano, así se niega la posibilidad de que municipios y regiones lleguen a un acuerdo para establecer su propia normatividad, otro argumento fue la negativa a reconocer los usos y costumbres, como forma normativa interna de los pueblos indígenas, porque según el gobierno posibilita la segregación y violación de los derechos de la mujer indígena.<sup>48</sup>

Los pueblos reclaman el derecho a ser reconocidos constitucionalmente de acuerdo a sus propias formas de organización y participación, buscan el reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos, se plantean ser parte de la composición pluricultural del Estado nación, ser reconocidos diferentes pero iguales en el marco constitucional. El respeto a sus usos y costumbres, también tiene un elemento importante que el gobierno no consideró en su rechazo a la propuesta de la Ley COCOPA, el cuál está fundado en una transformación y un movimiento al interior de la estructura organizativa indígena. La emancipación de las mujeres indígenas es resultado también de este proceso de apropiación del discurso de los derechos humanos, y son las mujeres indígenas quienes emprenden esta lucha por el respeto de sus derechos al interior de sus comunidades y del propio movimiento indígena, parece que el gobierno ignoró que en los acuerdos de San Andrés, aunque de manera limitada se reconoce la necesidad de respetar los derechos de las mujeres, resultado de un amplio debate entre organizaciones de mujeres y los pueblos indígenas.

El rechazo de la propuesta legislativa emanada de los Acuerdos de San Andrés, se expresó en los hechos por una militarización de la región indígena, por la cooptación de líderes de organizaciones sociales, por establecer alianzas con grupos indígenas caciquiles y de la élite local, así como aquellos considerados "marginados" dentro de la comunidad; lo que degeneró en la exacerbación de los propios conflictos internos de la comunidad, una atomización de los esfuerzos generados por la lucha de los derechos humanos, polarizando las relaciones y generando un proceso de desintegración del tejido social.

Esta guerra toma tintes diversos, depende de la región y los intereses que existen atrás de las tierras ocupadas por las comunidades rebeldes. La represión constante contra dirigentes indígenas, así como la intimidación, el desplazamiento, la formación de grupos paramilitares, la tortura, arrestar indiscriminadamente a quien parece sospechoso de simpatizar con la rebeldía, el asesinato, los recursos otorgados con selección política de a

<sup>48</sup> Adelfo Regino dirigente del Congreso Nacional Indígena señala que la libre determinación implica: a) la autoafirmación, es decir, el derecho de un pueblo a proclamar su existencia y ser reconocido como tal. b) la autodefinition, que consiste en la facultad de determinar quienes son los miembros que integran ese pueblo. c) la auto delimitación, que conlleva el derecho a definir los límites territoriales. d) la autoorganización, que es el poder reconocido a un pueblo de procurarse a sí mismo, dentro de un marco estatal, su propio estatuto e) la autogestión, o facultad de un pueblo para gestionar sus propios asuntos, es decir, para gobernarse y administrarse libremente en el marco de un estatuto. Ver Regino, Adelfo, 1996.



quién se le otorgan o no, son parte todos de una guerra de contrainsurgencia que se expresa en severas violaciones de los derechos humanos de las comunidades indígenas.<sup>49</sup>

Uno de los momentos más violentos sufridos por la violencia ejercida por el gobierno contra las comunidades civiles indígenas fue a partir de 1997 con el desplazamiento de miles de indígenas en el municipio de Chenalhó y la masacre de Acteal, así como los operativos militares y policíacos en 1998, contra cuatro municipios autónomos rebeldes, el último fue en el municipio autónomo San Juan de la Libertad, oficialmente reconocido como el Bosque, donde fueron asesinados nueve campesinos indígenas<sup>50</sup>, también se efectuaron asesinatos contra dirigentes de organizaciones sociales.<sup>51</sup>

Esta guerra de contrainsurgencia parecía haber terminado el 2 de julio del 2000, cuando la sociedad civil voto por un cambio político a nivel nacional y el 4 de agosto gana el primer gobernador no priísta en el estado de Chiapas. Las expectativas crecieron durante la caravana zapatista y la aceptación del Congreso de la Unión de otorgar la máxima tribuna de la nación al EZLN y representantes del CNI para explicar las bondades de aceptar la Ley de la COCOPA que responde al planteamiento político de los Acuerdos de San Andrés.

Sin embargo esta lucha por el reconocimiento constitucional no terminó, los Acuerdos de San Andrés no se cumplieron y el movimiento indígena aún tiene un camino por recorrer para el cumplimiento de sus demandas. La traición del poder legislativo se consumó con la aprobación de la Ley sobre derechos y cultura indígena en el Congreso Legislativo, el 28 de abril del 2001 al no reconocer el pacto firmado en San Andrés.<sup>52</sup>

En el Encuentro sobre Experiencias por la Paz y Reconciliación, llevado a cabo del 16 al 18 de agosto, donde asistieron autoridades civiles y religiosas de distintas regiones del estado de Chiapas, los pueblos denunciaron lo siguiente con respecto a la ley de Derechos y Cultura Indígena aprobada por el Congreso:

*“Sabemos que la ley que se firmó en San Andrés no es la ley que quería el pueblo. Esta ley aprobada por los legisladores no nos respeta nuestra autonomía, nuestro*

<sup>49</sup> Ver Mapa 2 y 3. Mapa de posiciones militares, localidades donde existen grupos paramilitares y desplazados de guerra. Anexos Pg. 109

<sup>50</sup> Durante 1998 la policía estatal y el ejército incursionó a los municipios autónomos de Ricardo Flores Magón, Tierra y Libertad, el Municipio Constitucional Nicolás Ruiz y el de San Juan de la Libertad. Durante 1998 se registraron 75 personas asesinadas por grupos policíacos, militares o paramilitares y 48 personas desaparecidas. Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 2001.

<sup>51</sup> El 28 enero de 1998, en Tuxtla Gutiérrez se asesinó al dirigente Rubicel Ruiz Gamboa, miembro de la Organización Campesina Indígena de Villa de Corzo y de la AEDPCH. Ver Mariscal, Ángeles. 1998.

<sup>52</sup> Armando Bartra argumenta lo siguiente con respecto a la ley aprobada: “Un articulado donde se reconoce declarativamente la autonomía de los pueblos originarios, pero se la vacía de contenido al considerar a las comunidades objetos de “interés público” y no sujetos de “derecho público”; al no reconocer el derecho al uso colectivo de sus territorios sino al “uso preferente” de los “lugares que habitan”; al limitar al ámbito municipal la posibilidad de asociarse de las comunidades indígenas, cuando muchos pueblos no sólo abarcan varios municipios sino que se extienden por dos o más estados de la República; al ubicar en un artículo transitorio y sólo “cuando sea posible”, la redefinición de las demarcaciones electorales en función de la ubicación de los pueblos, que debía garantizar la representación política de los indios.” Ver Bartra Armando (2001).

*territorio, la administración de justicia indígena autónoma. Se aprueban los Acuerdos de San Andrés, echan para atrás el Plan Puebla Panamá. Hay muchos programas que mandan (PROGRESA, PROCAMPO) que hacen que se dividan las comunidades y los municipios. Afecta nuestra comunidad y nuestro trabajo porque nos dividimos. .*

*La ley que aprobaron no nos beneficia, porque no nos reconoce nuestro derecho a territorio y autonomía. Aquí en Chiapas hubo organizaciones que no estaban de acuerdo con esas reformas que hicieron a la ley. Aunque nosotros quisiéramos avanzar en los derechos y cultura indígena, no se puede porque hay personas que quieren la ley COCOPA y hay quienes quieren la ley reformada... Dicen que es de los indígenas pero no nos tomaron en cuenta, y de ahí crece la división. Sabemos que la ley COCOPA toma nuestros derechos y que esta ley que hicieron los legisladores no estamos tomados en cuenta como pueblos indígenas. Y esto crea división entre los pueblos.<sup>53</sup>*

Se recrudece aún el panorama para las comunidades indígenas, cuando el gobierno mexicano está proponiendo un modelo de desarrollo económico para la región como medida para atender la crisis del campo mexicano y los altos índices de desempleo, para ello se emprende en el sureste mexicano y Centroamérica la política de desarrollo económico denominado Plan Puebla Panamá (PPP), un corredor económico productivo de inversión de capital nacional y transnacional en distintas ramas productivas, entre las que se menciona las maquiladoras, donde el campesino y el indígena son el principal recurso de mano de obra subpagada y explotada. Así las maquilas, sustitutas de la finca y los ranchos ganaderos son el nuevo proyecto de política económica del capital, cómo menciona Andrés Aubry:

*“Los embates de la modernidad neoliberal van condenando a la finca chiapaneca a una progresiva desaparición. Su relevo, con ropaje industrial, son las nuevas maquiladoras del Plan Puebla Panamá, las cuales se presentan como la panacea para ofrecer sueldo a los campesinos sin tierra y a los migrantes a las ciudades que no encuentran empleo. Como la finca, violan sin contemplación las legislaciones laborales, fiscal y ambiental así como otras conquistas constitucionales; es lo que se llama elegantemente “la flexibilización del trabajo”.<sup>54</sup>*

El porqué del rechazo a la propuesta política de la COCOPA conforme a los Acuerdos de San Andrés, es producto de una serie de intereses políticos y económicos. En cuanto a los aspectos económicos el interés que existe sobre la mano de obra campesina e indígena barata, los recursos naturales en territorio indígena y la explotación de hidrocarburos, entre muchos otros, fue motivo por el cual no se reconocen los derechos de territorio de los pueblos.

Así el rechazo y la contrapropuesta jurídica sobre derechos y cultura indígena es favorable para desarrollar una política económica de acuerdo a los intereses del capital transnacional. Parece ser que la explotación de los campesinos e indígenas seguirá siendo

<sup>53</sup> *Memorias del Encuentro por la Paz y Reconciliación, 16 al 18 de noviembre del 2001.*

<sup>54</sup> Aubry, Andrés. 2001

el eje de desarrollo regional, el cuál condena a dichos sectores a convertirse en obreros en condiciones sumamente desfavorables tanto para los pueblos indígenas como para el medio ambiente en el que habitan.<sup>55</sup>

Pero también el hecho de una votación unánime en el senado de la república, a favor de una propuesta sobre derechos y cultura indígena, que en esencia no cumple con los acuerdos de San Andrés, es resultado de una alianza entre las cúpulas de los partidos políticos, que niegan el reconocimiento como fuerza política a los pueblos indígenas, porque los partidos políticos perderían control sobre un porcentaje considerable de electores y su representación en algunos municipios, si aceptaran la propuesta de Ley COCOPA. Es decir, la propuesta de Ley Constitucional que emana del movimiento indígena es crítica frente a la estructura política electoral, es crítica al cuestionar en lo esencial las propuestas y políticas desarrolladas por el gobierno y cuestiona la estructura del Estado nacional.

### **1.6 La resistencia un camino para construir democracia.**

A pesar de los esfuerzos que los grupos en el poder hacen por mitigar los derechos de los pueblos indígenas y el inicio de la construcción de un nuevo pacto social que posibilite la reforma del Estado los pueblos construyen como hormigas, resisten los embates de las políticas neoliberales y frente a la indefinición política sobre la discusión de ley de derechos y cultura indígena se constituyen como sujetos de su propio desarrollo a través del trabajo con la tierra, en las tradiciones y costumbres, en la creación de municipios autónomos que posibiliten estructuras organizativas institucionales que le sirvan al pueblo. Así por ejemplo en Chiapas se constituye una educación rebelde en regiones de influencia zapatista, una estructura de atención a la salud, de proyectos productivos y ambientales sustentables, proyectos culturales, es decir, la rebeldía para construir y desarrollar de acuerdo a su propia concepción del mundo. Como declaran en el tercer Congreso Nacional Indígena:

*"llevar la autonomía a la práctica en municipios y regiones... Vamos a recuperar nuestras aguas, bosques, tierras, santuarios, sitios históricos; recuperaremos nuestro territorio."*

En el marco de una guerra de contrainsurgencia que se ejerce desde 1995 en comunidades indígenas, cuya repercusión social se observa en la atomización de las relaciones comunitarias y regionales de los pueblos, después de ocho años del levantamiento zapatista, empiezan en algunas regiones y comunidades en el estado, un proceso de reconciliación que toma sus primeros pasos en pactos de no agresión entre los distintos grupos polarizados.

En este sentido se desarrolla el Primer encuentro por la Reconciliación y la Paz que se llevo a cabo en noviembre del 2001, algunos representantes y autoridades de comunidades y municipios proponen una línea de acción para impulsar un cambio positivo en el

<sup>55</sup> Las repercusiones de la instalación de maquiladoras en el norte del país a traído consigo una contaminación al medio ambiente, pero sobre todo se presentan casos de "encefalia, enfermedades "profesionales" o del oficio" según sus empresarios como : irritación nasal, urticarias, y serias dolencias dermatológicas, sin contar pérdida de habilidades en el trabajo " Ibid. Pg. 4

desarrollo de sus pueblos y buscar caminos para el reconocimiento de los Derechos y Cultura de acuerdo a lo pactado en San Andrés, entre lo que resalta:

*"Platicar en nuestras comunidades y en la organización, entender los beneficios (de la Ley COCOPA), para poder pedir su aprobación.*

*Acercarnos a dialogar, los problemas internos de las comunidades, de nuestras congregaciones, si no, no vamos a avanzar frente a un problema.*

*Como mexicanos y chiapanecos dejar atrás la indiferencia. Enfocarnos en la reconciliación y la paz, tener nuevas actitudes y nuevos criterios de relación. La reconciliación exige conversión e implica la justicia.*

*Tener en cuenta los diferentes grupos, para que así con la aprobación de la ley indígena, ni uno ni otro sale perjudicado, que la raíz de la ley surja de la inteligencia y la razón de los propios indígenas."<sup>56</sup>*

Sin embargo a pesar de los esfuerzos de los distintos actores y sujetos sociales y políticos por impulsar un proceso de reconciliación, los conflictos locales se agudizan. El poder legislativo al haber aprobado una ley que niega los derechos políticos de los pueblos indígenas y el derecho a la autodeterminación, cerró una puerta para abrir un proceso de reforma del Estado, optó por responder a los intereses de los capitales transnacionales y no de los pueblos, pero también responde a los intereses del grupo político hegemónico que está en el poder, ahora con ropajes de "cambio" frustrado.

La repercusión en lo local de no haber resuelto la demanda indígena, abarca múltiples dimensiones. Por un lado la recomposición política se vuelve aún más desentrañable al ver polarizadas las comunidades, donde en algunas llegan a existir tres tipos de autoridades políticas: los priístas, los autónomos zapatistas y las organizaciones aliadas al gobierno estatal actual, cuyo actuar en sus primeros dos años de trabajo ha enfrentado serias contradicciones en su administración que se puede caracterizar como una administración que ha tenido una posición ambigua frente al conflicto social y político en el estado, porque por un lado minimiza la importancia del conflicto en Chiapas, pero a la vez mantiene una especie de tregua política no explícita de no intervención en los municipios autónomos.

Sin menospreciar el problema que enfrenta un gobierno estatal no priísta en un estado donde los conflictos locales se exacerban como consecuencia de la implementación de una guerra de contrainsurgencia diseñada e instrumentada desde 1994, con una política del gobierno federal que no deja de ser de contrainsurgente al promover una ley indígena que no responde a la demanda de los pueblos, al mantener las ocupaciones militares en territorio de comunidades indígenas, así como la aplicación de programas federales instrumentales que dividen a las comunidades, y también promueve políticas de inversión de capitales transnacionales en territorio indígena; coloca al gobierno estatal en una condición que tiene poco rango de acción que logre profundizar en la resolución de los

<sup>56</sup> *Memorias del Encuentro por la Paz y Reconciliación, 16 al 18 de noviembre del 2001.*

conflictos sociales en el estado. Pero a pesar de estas limitaciones, las acciones que lleva a cabo han sido seriamente cuestionadas por diversos sectores sociales, porque se han limitado a ejercer políticas clientelares, sin ahondar en procesos que posibiliten dar pasos para resolver las demandas de los pueblos.

Esta política es favorable para desarticular el tejido social dentro de las comunidades. Los programas federales y estatales en algunas regiones han significado la agudización de los problemas y frente a ello se radicalizan las posiciones. Mientras los gobiernos estatal y federal ocultan a través de sus declaraciones, la agudización del conflicto, la situación que prevalece es de impunidad, de división al interior de las comunidades, que como definen algunos "es una bomba de tiempo" que puede degenerar en la confrontación entre pueblos.

Por ello la importancia de valorar el planteamiento de derechos y cultura indígena que emana de los propios pueblos que sería imposible sin la propia historicidad de la construcción de la resistencia indígena y el proceso de recreación de lo que hoy es el indígena, diferente al de ayer. El nuevo movimiento indígena es posible porque existe una transformación del propio pueblo indígena, así las mujeres emprenden su lucha y transforman con pequeños pasos ese quehacer de cambiar las relaciones desiguales que se viven en las comunidades indígenas.

Por ello el pleno ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas será resultado de un nuevo pacto social que responda a una Reforma del Estado Nacional, que respete los principios universales de la Declaración de los Derechos Humanos y manifieste la verdadera racionalidad liberadora del pueblo, como menciona Luis Villoro:

*"La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros los hemos siempre juzgado; sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo. El "problema" indígena sólo tiene una solución definitiva: El reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios"<sup>57</sup>*

---

<sup>57</sup> Villoro, Luis. (1999) Pg.79



## Capítulo II

### Los pasos de la rebeldía femenina: una aproximación a las condiciones, a la organización y al movimiento de la mujer indígena en Chiapas

*"Las mujeres pueden hablar y decidir por ellas mismas; a tener sus hijos que ellas quieran tener, no que sus esposos u otras personas les implanten los hijos que quieren tener, sino que ellas mismas decidan cuántos hijos quieren tener, para que puedan participar y tener cargos también en la organización, en nuestra organización, en nuestra lucha; también derecho a la salud, para que tengan salud, para que estén bien; también derecho al estudio, porque muchas veces a la mujer se le niega el derecho de estudiar, y a organizarse entre ellas mismas, a poder estar unidas y organizarse entre las mujeres."*

*Kalid, promotora de educación.*

*22 de septiembre del 2001,*

*Centro Cultural Aguascalientes II, Oventic.*

El discurso por la defensa de los derechos de los pueblos indios cobra relevancia dentro del propio movimiento indígena a partir del levantamiento zapatista, y muchas organizaciones sociales se apropian de dicho discurso para ampliar sus demandas frente al gobierno y frente al sistema tradicional de usos y costumbres. Así observamos que existe un doble proceso al interior del movimiento indígena: el primero que demanda al gobierno federal y estatal, el respeto y cumplimiento a los derechos de los pueblos, y el segundo que se debate al interior de la propia normatividad del sistema de usos y costumbres de los pueblos indígenas. En ambos casos, las mujeres juegan un papel importante y son también protagonistas del cambio.

Para lograr entender el complejo proceso de organización y movilización de las mujeres indígenas, se requiere considerar las condiciones de vida que enfrentan, a partir de una situación de extrema pobreza y marginación se inspiran para cambiar su condición desigual frente al hombre indígena y frente a la dominación histórica de su pueblo, se constituyen organizaciones sociales, religiosas y políticas alrededor de la defensa de los derechos de las mujeres.

En este capítulo se hace una reflexión sobre cómo se gestan las organizaciones de mujeres indígenas en el estado, que actores inciden en el proceso, la relevancia que cobra y las contradicciones que enfrenta. A partir de testimonios de mujeres indígenas y no indígenas, organizadas y no, así como el uso de distinta bibliografía, se hace una descripción de las condiciones de vida, una reflexión histórica de la construcción de organizaciones de mujeres indígenas en el estado y de cómo se articularon hasta lograr ser parte sustantiva de un movimiento social que se expresa en ámbitos estatales, nacionales e internacionales.

## 2.1 "Ser mujer, ser indígena y ser pobre..." condiciones de las mujeres indígenas en Chiapas.

Ser mujer, ser indígena y ser pobre implica enfrentar una condición desigual frente al hombre, una condición desigual frente a la cultura occidental y una condición de vulnerabilidad económica y social. Esta desigualdad se traduce en violencia intrafamiliar, en altos índices de mortalidad materno-infantil, en niveles elevados de desnutrición, en poco acceso a información y educación, en escasas posibilidades de recibir buena atención médica, y en pocas oportunidades de conseguir un trabajo digno.

Hasta hace unas cuantas décadas la problemática de las mujeres indígenas pasaba desapercibida, existían pocos estudios sobre las condiciones que enfrentaban las mujeres indígenas en particular. El proceso de visibilidad de la problemática sobre mujeres indígenas es resultado de una lucha que inicia en la década de 1970, emprendida por las mismas mujeres en su relación con distintos actores sociales.

En la actualidad existen múltiples investigaciones, trabajos y reflexiones sobre la condición que enfrentan las mujeres indígenas en el país, y en particular en el estado de Chiapas. La mayoría de estos trabajos coinciden en que la problemática de las mujeres indígenas cruza tres aspectos fundamentales: pertenecer a un grupo cultural diferente, enfrentar una situación de género desigual y una condición de clase subalterna. Estos tres aspectos en los que se circunscribe la desigualdad de las mujeres indígenas, se expresan por un lado en el conjunto de las relaciones que entablan las mujeres en los medios en los que se desenvuelven, y es consecuencia histórica del proceso de dominación de occidente sobre los pueblos originarios.

Abordar la complejidad de la construcción del patriarcado dentro de las estructuras de los pueblos indígenas contemporáneos es uno de los temas que tiene que estar presente en un estudio más amplio sobre la condición y la lucha de las mujeres indígena en Chiapas, y que también es parte de la construcción histórica de lo que es la identidad indígena de hoy, que nos remite a las culturas mesoamericanas que se caracterizaron por una heterogénea composición y estructura social. En el caso específico de la civilización maya se ha interpretado que dentro de su cosmovisión "el mundo estaba en armonía cuando se equilibraban las fuerzas femeninas y masculinas", la concepción de lo femenino y sus expresiones en las relaciones hombre – mujer era dual, por un lado la mujer le pertenece al hombre, pero a su vez es el complemento y la deidad más preciada.<sup>1</sup>

Durante el proceso de conquista en un primero momento los gobernantes prehispánicos ofrecen los cuerpos de las mujeres como un valorpreciado a los conquistadores; en un segundo momento cuando sus pueblos fueron sometidos las mujeres se convierten en un

<sup>1</sup> En el libro *Mujeres Indígenas ayer y hoy* Teresita Hernández y Clara Murguialday se analiza el papel de las mujeres en las sociedades prehispánicas y mencionan que en las sociedades mayas "las mujeres son altamente valoradas y respetadas, lo que no obsta para que tuvieran un acceso limitado a las actividades, conocimientos y espacios que definían el prestigio, la riqueza y el poder de las mismas.

"...las mujeres constituían un bien de propiedad del hombre, que podía ser intercambiado en alianzas matrimoniales que afianzaran el poder o mejoraran el status de la unidad doméstica o podían ser otorgadas como recompensa en acciones de guerra o ser ofrendadas a los dioses." Es decir "la mujer ser de y para otros". Ver Hernández, Teresita y Clara Murguialday. 1992 Pg 19, 20, 24

elemento más a conquistar, siendo ultrajadas de sus familias y obligadas a servirle al conquistador, después al finquero, hacendado y ganadero. Su valor como símbolo de equilibrio que se representaba en el culto a las diversas deidades prehispánicas fue nulificado por el catolicismo europeo que impuso un solo Dios como símbolo de creación y poder.

La relación de sometimiento de una cultura dominante sobre otra, fortalece relaciones de desigualdad y dominio entre castas, clases, y también entre géneros. En este sentido la condición de subordinación a la que está sujeta la mujer indígena se ejerce desde dos ámbitos diferentes: el primero se legitima dentro del sistema de usos y costumbres de las comunidades, sustentado en una estructura patriarcal que ejerce una violencia tanto en el ámbito privado como en el público; y el ámbito que viven por la violencia estructural ejercida por el gobierno y la propia sociedad, que se expresa en forma de discriminación, pobreza y exclusión.

El primer nivel de relación de una mujer indígena es el espacio donde se reproduce el conjunto de relaciones culturales: la unidad doméstica. Entendemos por unidad doméstica el conjunto de las relaciones que se generan al interior de la familia, tanto familia nuclear como ampliada. Paloma Bonfil y Raúl Marco del Pont en "Las Mujeres Indígenas al final del milenio" definen:

*"La unidad doméstica es la base primera de organización y producción en las economías campesinas indígenas; el primer margen de las relaciones sociales y el vehículo central para la transmisión de la cultura, del sistema de valores y de las jerarquías y el poder... es la esfera donde se determina social y culturalmente, las identidades de género que permitirán más adelante a los individuos actuar bajo pautas socialmente reconocidas. En la organización de la producción y reproducción de la unidad doméstica que moldea la condición de las mujeres."*<sup>2</sup>

La organización de la unidad doméstica en comunidades indígenas reproduce lazos solidarios entre los miembros de la familia, así como relaciones de poder que marcan una diferencia en las relaciones de género. La participación de cada miembro de la familia en el trabajo, en la toma de decisiones, en participación pública dentro de la comunidad, reflejan aspectos diferenciados para el hombre y la mujer, del mismo modo los valores, jerarquías y el poder reproducido, marcan una diferencia en las relaciones de género.

Las comunidades rurales indígenas responden a una lógica de reproducción de acuerdo a una serie de necesidades espirituales y materiales, en ámbitos públicos y privados. Las mujeres son partícipes de la reproducción cultural al ser ellas las encargadas de transmitir la cultura, la tradición y la identidad del ser indígena, es decir, la mujer indígena al estar a cargo de la reproducción de la unidad doméstica al ser las responsables de la crianza de los hijos se vuelve el principal referente cultural al ser transmisoras de la lengua indígena a la que pertenece.

<sup>2</sup> Bonfil Sánchez, Paloma y Raúl Marco del Pont Lalli 1999. Pg. 50

Sin embargo a pesar de este papel protagónico que la mujer indígena juega en la reproducción cultural, poco le es reconocido dentro del conjunto de las relaciones que entablan con la familia y la comunidad. Su condición de subordinación les impide ejercer su derecho a decidir por sí mismas el camino de su vida y se les impone una situación determinada desde el sistema de usos y costumbres que las hace vivir una condición de violencia que se legitima en la propia organización de algunas estructuras comunitarias indígenas, específicamente aquellas donde el tradicionalismo indígena ha predominado.

Aspectos como la toma de decisiones sobre con qué hombre casarse y a qué edad, si quiere tener hijos o no, y cuántos hijos quiere tener, a qué se quiere dedicar, si quiere separarse de su marido, si quiere estar con otro hombre: es decir, tener la posibilidad de ir tramando su propia vida de acuerdo a sus propias decisiones y no que otros las determinen por ellas. Tener el pleno reconocimiento de derechos para las mujeres indígenas es una lucha donde enfrenta condiciones adversas. Para algunas este camino se respira en las nuevas generaciones y para la mayoría, todavía es un futuro muy lejano.

Como se menciona en el capítulo anterior, las relaciones de desigualdad que se reproducen al interior de la unidad doméstica entre los hombres y las mujeres son resultado de una condición histórica de negación y reproducen los mismos esquemas de exclusión que impone la cultura dominante. Así por ejemplo: el hombre es el que tiene derecho a comer primero, los hijos mayores después y finalmente las mujeres y las niñas. En un taller, elaborado en febrero del 2001 en una comunidad del municipio de Comitán se realizó un ejercicio que consistió en actuar un momento de la vida cotidiana de la familia. El grupo de veinte personas se dividió en subgrupos y cada uno actuó un momento de un día en la familia. Uno de los grupos decidió actuar el momento de la comida, se les propuso que los hombres actuaran las labores de las mujeres, pero uno de los integrantes dijo:

*"No, la costumbre en nuestra comunidad es que la mujer es la que hace la comida y eso es lo que debemos actuar."*

Ese mismo personaje actuó ser el jefe de familia y en el ejercicio su papel lo desempeñó como el que decía que deberían de hacer los demás. Las mujeres a tortear y servir, y los niños pequeños a lavar los platos.

Un profesor de Nuevo Huixtan, entrevistado por el programa *"Niñas de Maíz"*<sup>3</sup> comenta acerca de las diferencias entre los roles de las niñas y niños en comunidades marginadas:

*"Las niñas en las comunidades no tienen esos privilegios que tienen los niños, (ellos) están más libres pues tienen derecho a hacer lo que quieran. Los niños cuando se les manda hacer aseo los niños no quieren barrer porque dicen que ese es trabajo para las niñas... a veces se enferma la mamá y es la niña quien tiene que cuidar a los niños, es la niña quien tiene que preparar los alimentos."*

---

<sup>3</sup> Niñas de Maíz fue un programa apoyado por ACNUR para refugiados guatemaltecos. Su trabajo hasta agosto del 2000 consistió en apoyar el trabajo de derechos de las niñas, con niñas de distintas comunidades de los municipios de Trinitaria y Margaritas. Este programa desapareció debido a que ACNUR retiró el presupuesto en el año 2000..

El rol establecido a las mujeres en las comunidades por lo general es inequitativo en cuanto a la distribución de trabajo. Por tradición a las mujeres se les delega el ámbito de los quehaceres de la unidad doméstica y la crianza de los hijos, y al hombre el trabajo en la tierra. Esto implica que la mujer tiene que realizar una serie de actividades para satisfacer las necesidades de la familia. Kinal Antzetik A. C.<sup>4</sup>, en un taller que elaboró, las mujeres indígenas narran su vida cotidiana de la siguiente forma: se levantan a las 3 de la mañana, se lavan y arreglan, preparan el fuego, lavan el nixtamal, muelen el maíz, hacen tortillas y el almuerzo, levantan a los hombres a las 5 de la mañana, después levantan a los niños y los bañan para irse a la escuela, lavan los trastes, limpian y barren la casa, cuidan a los animales, tejen o bordan los textiles, traen leña, traen el agua, lavan ropa, remiendan ropa, hacen la comida, lavan los trastes, en tiempo de cosecha trabajan en el campo cargando a los niños a la milpa, desgranar maíz y ponen a hervir el nixtamal para el día siguiente. Los hombres se levantan a las 5 de la mañana, se lavan y arreglan, desayunan, se van al campo, barbechan la tierra y la limpian, regresan a las cinco, comen, se bañan y descansan.

El profesor de Nuevo Huixtan comenta acerca de las diferencias entre las labores de los hombres y las mujeres:

*“las señoras y las mujeres tienen que trabajar también en el campo y hacer actividades mayores y tal vez más pesadas que los varones, ...las señoras cargan su leña y a veces, no es por hablar mal de los compañeros varones, pero allá en las comunidades el señor va a atrás con su hacha nada más cargando y la señora carga la leña y aparte su bebé adelante...”*

La desigualdad que viven las mujeres en ámbitos como la distribución del trabajo, es sólo una forma de ejercer un control sobre las mujeres, sin embargo dicho poder también se ejerce en la imposibilidad de decidir sobre su propio cuerpo. Así por ejemplo el poder que ejerce el hombre sobre la mujer está también en la definición de los hombres sobre la vida reproductiva de las mujeres. Guadalupe Cárdenas del Colectivo de Encuentro entre Mujeres A.C.<sup>5</sup> describe:

*“En Chamula hay muchas mujeres indígenas que ya no quieren tener hijos, aquí en la consulta médica lo dicen, en los talleres que hemos tenido con ellas, lo dicen, no quieren tener tantos hijos, eso de que las mujeres indígenas les encanta tener muchos hijos no es cierto, habrá mujeres que sí quieren llenarse de hijos, pero hay mujeres que no, es igual que en todos lados. Ellas no tienen ninguna opción para controlar, para planear su familia... pero además ellas no son dueñas de esas decisiones, está en manos de sus parejas. Aquí en Chamula esas mujeres que dicen que no quieren tener tantos hijos, cuando tú les ofreces alternativas o das información*

<sup>4</sup> Kinal Antzetik es un organismo no gubernamental que se constituye en 1995, trabaja con mujeres artesanas textiles de los Altos de Chiapas.

<sup>5</sup> El Colectivo de Encuentro entre Mujeres COLEM, es un organismo no gubernamental que trabaja en Chiapas desde 1989. Su enfoque de trabajo es con mujeres mestizas e indígenas que enfrentan problemas de violencia intrafamiliar, realizan talleres en comunidades y ofrecen servicio médico, jurídico y psicológico a mujeres que sufren algún problema

*de métodos y todo esto, ellas dicen "sí pero no puedo usarlos, porque si mi marido se da cuenta de que yo uso los métodos me va muy mal", y van a vivir situaciones de violencia doméstica, de abandono, los maridos son capaces de regresarlas porque ellos las consideran reproductoras. Entonces nosotras les preguntábamos cómo se va a dar cuenta si tú te pones un dispositivo, no se va a dar cuenta que estas usando algo. Ellas dicen, "pero ellos saben cuando puedo quedar embarazada, él sabe cuando tengo mi menstruación, que día son los que yo puedo quedar embarazada, y si no quedo me va muy mal."<sup>6</sup>*

Otro aspecto que menciona Guadalupe Cárdenas de violencia hacia las mujeres que se legitima en el sistema de usos y costumbres, que ocurren en algunas comunidades de los Altos es:

*"Si una mujer viuda queda disponible en la comunidad para el peor hombre, al que es considerado en la comunidad como el peor hombre, sea un discapacitado, una persona que tenga algún vicio, un alcohólico, un hombre que esta viejo, que nadie quiere, entonces la comunidad decide que la viuda se case con ese hombre y esto lo tiene que vivir ella con agradecimiento, de que hubo un hombre que quisiera irse con ella, que no sea su decisión, esto también se da en Chamula."*

Para algunas mujeres indígenas el decidir con quien casarse y a que edad es imposible, en este sentido cuando una mujer se casa en el municipio de Chenalhó, el hombre o su familia tiene que dar "dote", es decir pagar con dinero, tierra, animales o café por la jovencita con la que se casa. En ocasiones a las jovencitas se les pregunta si está dispuesta a casarse con el hombre que la pide, pero en otras ocasiones se les impone el hombre con el que tiene que vivir. Tal es el caso de Verónica de la comunidad de Poconichim, quien a los 14 años sus padres le impusieron con quien se iba a casar, sin consultarla la entregaron a cambio de un terreno. Tuvo seis hijos con su marido, vivió mucho tiempo entre alcohol y golpes, hasta que el hombre decidió dejarla por otra mujer.<sup>7</sup>

También existen casos, en el mismo municipio de Chenalhó, donde la mujer se junta por su propia voluntad con el hombre con quien se quiere casar. Pero para que suceda esto, la mujer tiene que huir con el hombre y tiempo después se acuerda con los padres de la mujer el dote que tienen que dar por ella. Gustavo y María de la comunidad de Yibeljé decidieron juntarse, para ello María un día dijo en su casa que iba al baño y nunca más regresó, tiempo después Gustavo y María regresaron, y la familia de Gustavo tuvo que dar tres mil pesos para aceptar la unión de ambos.

El casi absoluto sometimiento a la voluntad masculina se legitima bajo el propio sistema normativo de la comunidad. El derecho de ejercer violencia hacia las mujeres, el derecho que tienen los hombres de escoger con qué mujer se casan y la negación que tienen las mujeres de escoger libremente al marido con quien desean vivir es una situación de sometimiento de la mujer. Este sometimiento es interiorizado por las mismas mujeres, y en la mayoría de los casos no es cuestionado.

<sup>6</sup> Entrevista a Guadalupe Cárdenas en agosto del 2000

<sup>7</sup> Ver Hernández Castillo, Rosalva Aida. 1999 Pg. 14

Así la violencia es apropiada y legitimada por las mismas mujeres: Gustavo es un muchacho tranquilo, que no toma y no golpea a María, en una ocasión tuvieron una discusión, y María le dijo a Gustavo

*"y tú porque no me pegas como lo hacen los otros hombres", Gustavo le contestó "porque yo nunca te voy a pegar, porque no esta bien."<sup>8</sup>*

La apropiación y reproducción de la violencia se teje como una cadena. El marido golpea a la mujer y a los hijos, y la mujer castiga y golpea a los hijos. La causa principal de esta violencia, es el propio sistema de relaciones que se entreteje en la familia, la comunidad y la sociedad; la educación que se transmite a los hombres y mujeres desde pequeños. En este sentido Emma Julia Garibaldí, psicóloga de la Universidad Autónoma de Zacatecas, realizó diversos estudios sobre la violencia doméstica en algunas comunidades rurales del estado de Chiapas, ella menciona que las causas de la violencia en la familia son culturales, es un aprendizaje de generaciones *"se vive la violencia desde pequeño"* pero también es resultado de una frustración provocada por el trabajo excesivo o en los pocos recursos que se pueden conseguir para su reproducción.<sup>9</sup>

Las consecuencias del ejercicio de la violencia física y emocional hacia las mujeres dentro de la familia son diversas y depende del tipo, grado e intensidad con la que se ejerce. Cuando está violencia es cotidiana y severa existe una autoestima baja, poco auto respeto, inseguridad, temor constante, una depresión cotidiana, pero esto puede llegar a la psicosomatización, que significa tener problemas de salud como consecuencia de la violencia familiar que viven.

En algunas familias el alcohol es motivo de mayor violencia<sup>10</sup> Araceli, una mujer que vive en San Cristóbal de las Casas, originaria de Sabanilla, comenta acerca del trato que le daba su marido:

*"Antes me pegaba mucho, porque tomaba mucho, pero ahora ya no toma y no me pega, pobres de mis otros dos hijos que tuvieron que soportar todo eso."*

Sin embargo, el alto índice de alcoholismo no es la única razón de violencia familiar, y en ocasiones resulta ser que no es el principal motivo por el cual se ejerce la violencia, Emma Julia Garibaldí, en su investigación utilizó la aplicación de encuestas y entrevistas cortas, encontró que por ejemplo en la comunidad de San Felipe de 60 personas que respondieron el cuestionario, el 26.67 % menciona que el marido les pega porque la señora desobedece y discute, y el 11.67 % por infidelidad.

En el ámbito de la propia normatividad de las comunidades indígenas, las mujeres no se les reconocen los derechos agrarios, no son parte de la asamblea y mucho menos tienen

<sup>8</sup> Entrevista realizada en 1999.

<sup>9</sup> Garibaldí Chávez, Ema Julia. 2002.

<sup>10</sup> El alcoholismo representa una grave enfermedad social en Chiapas, sólo en el municipio de San Cristóbal entre 1989 y 1995 una de las principales causas de muerte fue el alcoholismo que representa el 13.09%. Ver Freyemuth Encino, Graciela. 2000. Pg. 17.

derecho a ocupar puestos de representación en las comunidades donde impera el tradicionalismo indígena. Las mujeres no tienen ningún derecho a ocupar cargos religiosos o políticos. Su participación se limita a ocupar cargos de acompañamiento y apoyar los cargos públicos que sus maridos ocupan.

Las condiciones se vuelven aún más adversas para las mujeres en el contexto de la crisis del campo, porque además de cubrir sus necesidades domésticas, tienen que diversificar sus actividades productivas para lograr mayor ingreso que permita satisfacer su sistema de necesidades básicas. Mujeres que viven en su comunidad y a partir de actividades tradicionales, como es la elaboración de textiles, se insertan a un mercado artesanal, alquilan su fuerza de trabajo a otros productores o productoras textiles; están aquellas mujeres que migran a las ciudades cercanas a su región y buscan trabajar como empleadas domésticas; mujeres de comunidades cercanas a las ciudades que buscan vender sus productos agrícolas, como hortalizas, maíz, frijol, etc. Es decir se insertan en actividades poco rentables o marginales que les permite adquirir un poco de recursos para su reproducción, siendo más vulnerables frente a la violencia social.

Las mujeres indígenas que dejan sus comunidades para trabajar en ciudades, reciben un trato diferenciado con respecto a mujeres mestizas, por ejemplo a una mujer indígena se le paga menos que a una mujer mestiza por hacer labores de limpieza. En la ciudad de San Cristóbal de las Casas, la gente que se cree originaria de dicha ciudad y a la que se le llama "auténtico colete", tiene una educación conservadora y en la calle su trato con los indígenas es de menosprecio; sólo así se explica que un presidente municipal que gobernó durante el periodo (1998-2001) reprima con sus elementos policíacos a mujeres que en la Plaza Catedral de dicha ciudad, se ganan la vida vendiendo pulseras, rebozos, adornos y blusas a los turistas que visitan la ciudad.

Otras formas de discriminación y violencia hacia las mujeres se ejercen desde las propias instituciones públicas y se expresan en las escasas inversiones públicas que existen en una gran parte de las comunidades indígenas, el mal servicio que estas instituciones otorgan y la atención diferenciada entre población indígena y mestiza por parte de estas instituciones. Así por ejemplo si una mujer indígena asiste a una clínica de salud y posteriormente llega una mujer mestiza, a quien se atiende primero es a la mujer mestiza. La diferencia en el trato y la actitud hacia la mujer indígena pobre es una expresión de exclusión y discriminación, así por ejemplo nos encontramos con el caso de Araceli, originaria de Sabanilla, Chiapas, que tiene 24 años y carga con tres pequeños. Su esposo, nativo de Oxchuc, trabaja como profesor bilingüe suplente en una primaria de Pantelhó. Araceli vive en una colonia indígena a las afueras de San Cristóbal, con mucho trabajo atiende a sus tres chiquitos y dos veces a la semana asiste a trabajar a una casa donde realiza la limpieza por 50 pesos. Durante un tiempo su pequeño de un año se le enfermaba muy seguido, a cada rato lo llevaba al centro de salud. En una ocasión se enfermó de gripa, luego se le complicó y le dio tos, lo llevó al médico del centro de salud, el médico no lo revisó y le recetó ampicilina y un jarabe, ella le insistió al médico que le diera la orden para presentarlo con el pediatra y el médico le contestó en forma agresiva:

*"el niño no está tan malo para canalizarlo al pediatra".*

El niño continuó enfermo, tuvo que recurrir al pediatra particular el cual le cobró 180 pesos por la consulta, dinero que no tenía y tuvo que pedir prestado. El pediatra le dijo que el niño estaba en el límite de darle una pulmonía, así que le tuvo que recetar antibiótico y le redujo la cantidad de jarabe que le había recetado el médico del centro de salud. Cuando Araceli vio como el pediatra revisaba a su pequeño, ella sorprendida del trato que le daba el médico tanto a su pequeño como a ella, dijo:

*“así no lo revisa el médico del centro de salud, apenas y lo mira y le receta la medicina”.*

Pocas semanas después el pequeño se enfermó y tuvo que ser llevado al hospital por una infección respiratoria.

La violencia institucional en Chiapas toma un giro a partir de la guerra de contrainsurgencia emprendida por el gobierno federal desde 1994. Esta situación genera un hostigamiento constante contra las comunidades rebeldes. Uno de estos mecanismos es la instalación de campamentos militares en la región, lo cual repercute de manera significativa en la vida cotidiana de las comunidades. Para las mujeres indígenas de algunas comunidades implica no utilizar caminos por los que antes andaban para acarrear agua o leña, o los caminos hacia su milpa. El aumento de alcohol, drogas y armas en las comunidades es consecuencia de la incursión de militares. La prostitución y violación de niñas y mujeres se volvió una amenaza para las comunidades y en particular para las mujeres. Uno de los hechos más indignantes de las consecuencias de la militarización en Chiapas fue el día 4 de octubre de 1994 cuando tres mujeres tzeltales de las cañadas del municipio de Altamirano fueron detenidas y violadas en forma tumultuaria por elementos del ejército federal.<sup>11</sup>

Las mujeres denunciaron este hecho a la prensa nacional y también se denunció el caso frente a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), a través de la participación de organismos no gubernamentales. A pesar de la recomendación que promovió la CIDH al gobierno mexicano donde se le exige llevar a cabo un juicio civil contra los militares por dicho acto, el gobierno ha hecho caso omiso y no se ha hecho justicia, los soldados que violaron a las tres tzeltales siguen libres y ellas escondidas en alguna comunidad de las cañadas.

En 1998, el gobierno de Roberto Albores Guillen intentó desmantelar cuatro municipios autónomos, la policía de seguridad pública junto con el ejército incursionó en varias comunidades de la denominada región de conflicto. Durante este periodo las mujeres tuvieron un papel fundamental en la resistencia a la guerra impuesta por el gobierno: porque quienes se enfrentan a la policía y al ejército son las mujeres y sus pequeños, quienes se hacen cargo del campo y la casa si sus maridos tienen que salir de su comunidad para refugiarse en la montaña y no ser arrestado, son las mujeres, si sus maridos fueron arrestados entonces durante el tiempo que están presos las mujeres se tienen que hacer cargo de su casa, su tierra y sus hijos.

---

<sup>11</sup> Lovera, Sara 1997

Otra particularidad de la guerra de contrainsurgencia que se desarrolla en Chiapas es la formación de grupos paramilitares o grupos civiles armados. Para las mujeres indígenas esto implica vivir una situación de miedo constante frente a la posibilidad de que algo les pudiera pasar a ellas o su comunidad, su familia, sus amigos. Manuela Mendoza que forma parte de una organización de mujeres en Venustiano Carranza, declara en el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas:

*“En la radio dicen cuiden a sus hijas que no salgan solas, lo que nos están diciendo es que la calle no es para nosotras, que no podemos salir. Pero si nos encierran ya no podemos hablar ni decir nada, nos están quitando la palabra y el derecho a ser libres. En el campo ya no se puede salir a buscar leña, a traer maíz y todo lo que necesitamos. Los grupos armados siempre andan en el campo o en las veredas buscando a la sociedad civil.”<sup>12</sup>*

La formación de grupos paramilitares provocó el desplazamiento de miles de familias de las regiones norte, selva y altos de Chiapas. Las condiciones que enfrentan son sumamente adversas: falta de maíz, falta de agua, leña, techo, tierra, una parte de cada comunidad donde aparecieron este tipo de grupos armados fue despojada de su tierra. Durante 1997 como consecuencia de las acciones encabezadas por paramilitares se registraron 57 asesinatos, 20 desaparecidos de la región norte y un incremento sustancial de las fuerzas militares, la masacre de Acteal fue el reflejo de la injusticia y la guerra de contrainsurgencia que se vive en Chiapas.<sup>13</sup>

La violencia hacia las indígenas se ejerce desde el propio sistema de usos y costumbres en las comunidades, desde la estructura social que impera y desde la estructura institucional, abarca tanto ámbitos públicos como privados. La violencia hacia la mujer se define en ámbitos internacionales como:

*“toda acción basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado.”<sup>14</sup>*

En México la violencia que se ejerce hacia las mujeres es generalizada, y las indígenas no son la excepción, existen pocos esfuerzos para prevenir, sancionar y erradicar dicha violencia. Conocer las dimensiones en que dicha violencia permea a la sociedad mexicana es sumamente difícil, sobre todo cuando no existen los suficientes esfuerzos y recursos para atacar dicho problema.

## **2.2 Las mujeres indígenas irrumpen en espacios organizativos.**

La violencia impune ejercida contra las mujeres indígenas es intolerable en muchos sentidos, frente a ello existen experiencias de mujeres organizadas, que se aglutinan alrededor de ciertas actividades: productivas, educativas, salud y religiosas; que permite cambiar su condición de subordinación. Se han valido de múltiples recursos y relaciones con distintos sectores y grupos sociales. la iglesia, las instituciones gubernamentales, los

<sup>12</sup> Kinal Antzetik. 1997 Pg. 19

<sup>13</sup> Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. 2001 Pg 67

<sup>14</sup> Salinas. Laura y Patricia Duarte. 1996. Pg 5

organismos no gubernamentales, organizaciones sociales y políticas son parte de este proceso de emancipación de las indígenas.

Este proceso se logra a partir de la conquista de espacios colectivos alrededor de actividades cotidianas. Paloma Bonfil habla de que las mujeres se incorporan a organizaciones a partir de actividades que están socialmente permitidas dentro de la comunidad. Desde un punto de vista crítico las mujeres indígenas se abren espacios dentro del propio ámbito en el que ellas se desenvuelven. Es decir, no es que se les permita dentro del tradicionalismo indígena que las mujeres se organicen, sino que es una lucha que emprenden en colectivo para responder a los problemas que más les preocupan como es la salud, la educación, el trabajo, la alimentación o el alcoholismo.

Cuando las mujeres incursionan en espacios organizativos tradicionalmente delegados a los hombres, o espacios de participación que les impiden hacer sus labores domesticas, la respuesta de la comunidad y en específico de los hombres en un principio es muy violenta, llega al grado de privarle la vida a una mujer. Tal fue el caso de Rosa, una mujer de la CIOAC, quien fue brutalmente macheteada en 1995 por su marido por haber asistido a una asamblea de mujeres.

La constitución de organizaciones de mujeres indígenas en Chiapas es un proceso que se teje a lo largo de tres décadas. Este proceso surge como parte de las transformaciones nacionales que se da en lo político, social y económico, en el contexto de constitución de un movimiento indígena campesino. La participación de las mujeres al constituir sus propias organizaciones resultan ser un cuestionamiento a las formas de dominación cultural que viven los pueblos y se reproducen en un ejercicio de violencia cotidiana hacia las mujeres, éstos procesos que toman particularidades diversas, no se entiende sin la vinculación de diversos actores sociales que inciden en los propios procesos comunitarios.

#### *2.2.1 Las instituciones en la promoción de organizaciones de mujeres.*

Existen organizaciones de mujeres que surgen desde estructuras institucionales que promueven la organización de colectivos de mujeres, algunos con una visión asistencialista y otros con objetivos económicos y políticos. Dichas organizaciones vinculadas a lo que antes era el partido de Estado, el PRI, se limitan a apoyar a las mujeres con escasos recursos para algún proyecto productivo, algunas organizaciones desaparecen en el proceso, otras se desarrollan bajo los lineamientos institucionales sin rebasar o cuestionar más allá del recurso o el apoyo recibido por la institución. Sin embargo existen otras organizaciones que aprovechan el espacio colectivo para apropiarse de la experiencia y desarrollar estrategias que promuevan el desarrollo de las mujeres.

Por ejemplo, *Jolom Mayaetic* es una organización de indígenas artesanas de algunos municipios de los Altos de Chiapas. En esta organización las mujeres que participan se han apropiado de un espacio colectivo, que a lo largo de un lento construir logran cambiar su condición de subordinación frente a la familia, la comunidad y frente al propio gobierno, en voz de las actrices se narra esta historia, presentada en público el 8 de diciembre del 2001 en la San Cristóbal de las Casas:

*"La cooperativa se empezó a formar en el año de 1984, cuando nuestras mamás estaban trabajando de artesanas y son ellas las que fundaron la cooperativa, la cooperativa se llamaba J'pas Joloviletik y de eso había nueve municipios y veintitrés comunidades, había ochocientas mujeres artesanas que estaban en esa cooperativa y de ese tiempo no había muchas participación de mujeres."*

Merit Santis Inich, asesora de Jolom Mayaetic aclara:

*"La cooperativa de J'pas Joloviletik era administrada bajo el Instituto Nacional Indigenista. (El INI) (con una visión de que) el trabajo que se debe hacer con las mujeres es nada más de vender sus productos, (porque a las mujeres, según el INI) no les interesa tener información, conocer otras realidades."*

Continúan las mujeres en la presentación:

*"En el año de 1992 entró una compañera que se llama Yolanda Castro y la idea que tiene ella es capacitar a las mujeres artesanas para que después sean ellas las que administren la cooperativa porque en ese tiempo, las que administraban la cooperativa son las asesoras, son ellas las que salen a vender y salen a viajes, en cambio las mujeres no salen a vender."*

*El 1 de enero del 94, cuando fue el levantamiento armado del EZLN, las mujeres artesanas empezaron a participar de la participación política, entonces la cooperativa era de diferentes partidos o sea las mujeres, las que están en la cooperativa."*

*Algunas mujeres querían participar, pero otras mujeres no querían participar de estos eventos y también las asesoras no todas las que están de acuerdo de estos eventos y ya después a finales del 95, la tienda de J'pas Joloviletik, entraron a robar, dejaron tirados todos los papeles y también robaron prendas de valor, y cuando supieron las mujeres que entraron a robar la tienda, se enojaron y empezó la división entre mujeres... ya después Yolanda Castro salió de ese trabajo (con el INI), entonces cuando las mujeres supieron o les dieron cuenta que salió Yolanda entonces otras se salieron también y las mujeres que salieron de J'pas Joloviletik pues las dejaron todas las que teníamos de la cooperativa, por ejemplo terreno, tienda y así salieron sin nada."*

*Entonces las mujeres fueron a formar otra nueva cooperativa. La razón para formar una nueva cooperativa fueron las mujeres que se dieron cuenta que no son tomadas en cuenta, que no son ellas las que salen a vender, y en asamblea también son los hombres los que toman las decisiones y los que tienen toda la información, en cambio las mujeres aunque son ellas las que tejen no tienen toda la información y no toman las decisiones."*

*Entonces por eso la razón de formar la nueva cooperativa para que ellas empiecen a participar en esta cooperativa, como son ellas las que tejen entonces querían participar también las mujeres."*

*Las mujeres que formaron a Jolom Mayaetic querían buscar caminos, mercado justo para todas las mujeres indígenas, una cooperativa independiente al gobierno, una cooperativa diferente, evitar la compra de artesanías y administrar ellas la cooperativa, quienes administran son las mujeres.*

*La cooperativa Jolom Mayaetic se formó en 1996 y había doscientas mujeres de la cooperativa, de ahí hay nueve grupos en cuatro municipios: municipio de San Andrés Larrainzar, municipio de Chamula, Chenalhó y Oxchuc.*

*Las mujeres en cada grupo, tienen sus representantes en cada comunidad, y de ahí la representante viene a recibir curso y entregar prendas. La mesa directiva se nombra en asamblea general también, y las mujeres tienen que decidir quien va a quedar en la mesa directiva y dos años quedan en su cargo y si no encontramos otras mujeres que si va a llevar la presidenta, tiene que quedar otros dos años, cuatro años por todo.*

*Y la mesa directiva es quien recibe las prendas. Y mandan los paquetes y todo eso y recibe el pedido, ese es el trabajo de la mesa directiva y también las mujeres de representantes vienen a tomar curso cada tres meses. Cada grupo esta formado por tres representantes: presidenta, secretaria y tesorera y son ellas las que reciben las prendas de su grupo, de las socias de la cooperativa y ellas, las representantes vienen a San Cristóbal a recibir información*

*El trabajo de la mesa directiva es entregar informe financiero cada seis meses para que las mujeres estén informadas de cómo va la cooperativa y cómo va la venta en la cooperativa, y también son ellas las que etiquetan las prendas y las que se encargan de mandar artesanías a otros lugares y en otros países.*

*Aparte de la comercialización las mujeres representantes empezaron a recibir cursos de contabilidad y administración para que ellas, primero la mesa directiva, empezaran a salir de viaje y a vender en otros lugares. Y también empezaron a viajar en otros países y ya cuando las mujeres artesanas cuando ya estaban recibiendo cursos de contabilidad y administración, empezaron también a salir a vender y a conocer otros estados de la república mexicana porque eso es un avance el que hemos tenido en la cooperativa.*

*Las mujeres antes no salían de sus comunidades y sólo se quedaban trabajando en sus casas. Y también los hombres, no todos los hombres dan permiso a las mujeres que salgan de viaje, entonces por eso recibieron ese curso, para quitar un poco la pena y para que hagan un poco el esfuerzo de salir a conocer los lugares.*

*“Ahora tenemos un centro de capacitación donde tenemos un taller de costura, ese taller de costura esta conformado por tres mujeres que se llaman Celerina Ruiz Núñez, Martina Hernández Hernández y María Luisa Díaz Ruiz que es de Oventic Chico, municipio de San Andrés Larrainzar. Ellas tomaron un curso primero de cómo*

El ámbito de las relaciones que giran alrededor de la producción agrícola es delegado por lo general a los hombres, a pesar de que la mujer también es participe de la producción, pero no se les reconocen sus derechos como sujetos en aspectos como son reparto agrario, participación y representación en las distintas instancias propias de las comunidades y las organizaciones, así como políticas gubernamentales. Los hombres son los que tienen el derecho de recibir los derechos agrarios, son los interlocutores frente al gobierno y las distintas instancias de negociación para comercializar sus productos, a las mujeres se les delega el ámbito de participación en el trabajo, ese espacio poco visible que es parte de las propias estrategias de reproducción familiar. Por ello cuando se les pregunta a los representantes de las uniones de pequeños productores de café, ¿cuántas delegadas existen en su organización? a lo mucho representarán el 5%, y eso porque son viudas o son madres solteras.<sup>15</sup>

Diverso y complejo es el mundo de las organizaciones campesinas en el estado, y también cada experiencia tiene sus propias particularidades. Pero en general existen dos ejes de desarrollo con sus múltiples matices que depende del propio proceso organizativo; en este sentido están aquellas organizaciones sociales que ven el desarrollo económico y productivo como un fin y no como un medio, y están aquellas que desarrollan una perspectiva desde distintos frentes, siendo la parte productiva el elemento que articula pero no el fin, desde esta planteamiento el desarrollo de la organización es en función de dirigir esfuerzos para mejorar la calidad de vida.

Desde esta perspectiva el trabajo que se desarrolla particularmente con mujeres cobra importancia porque se vuelven participes del desarrollo de estrategias para mejorar la calidad de vida, siendo un eje de trabajo la producción, pero también se fortalecen aspectos de género y otras áreas como es salud. En éste sentido un eje importante dentro de la estructura de dichas organizaciones es la formación de promotores/as en distintas áreas, que posibilita potenciar esfuerzos a partir de la realidad local, aprovechando los propios recursos de la región. Así por ejemplo el trabajo que desarrolla la ARIC-Independiente en distintas regiones de la selva es interesante porque abre distintos frentes, en busca de construir un proceso autónomo pero también autogestivo para enfrentar necesidades de producción pero también de condiciones de vida

Erminia, coordinadora del trabajo de mujeres de dicha organización nos cuenta al respecto:

*"Les voy a platicar un poco sobre el trabajo que se está llevando a cabo con el grupo de mujeres. En las comunidades tenemos seis regiones trabajando con el grupo de mujeres en seguridad alimentaria, trabajamos las hortalizas familiares, hortalizas colectivas y también estamos capacitando a mujeres en abonos orgánicos para mejorar la producción en el cultivo que tenemos. Como mujeres no solo nos*

<sup>15</sup> A finales de 1999 el Instituto de Investigaciones Rurales Maya A.C elaboró un diagnóstico sobre las organizaciones de pequeños productores de café en cinco estados de la república: Chiapas, Oaxaca, Veracruz e Hidalgo en el estado de Chiapas, para el Banco de México. En el caso del trabajo que se realizó en Chiapas, en el cual fui participe, se desarrollaron diversas entrevistas con los representantes de las organizaciones. La información que se presenta son de las notas de campo de ese trabajo

*dedicamos en el trabajo de la tierra sino también damos talleres de género y formamos las mujeres sobre el derecho, la igualdad y los valores que tenemos.*

*Principalmente donde está avanzado (el trabajo) son dos regiones, donde ya se ve el trabajo de las mujeres donde están participando, tenemos 480 mujeres trabajando ya en el colectivo y participando en diferentes trabajos, participando en lo que es la equidad de género o ya participan en las reuniones donde hay invitaciones y también pues seguimos nombrando promotoras para rescatar la medicina tradicional para que reciban capacitación para que las mismas personas puedan curar porque nosotros vemos los principales problemas y necesidades en las comunidades de que nosotros no tenemos recursos, dinero para comprar nuestra medicina, no tenemos dinero para comprar nuestra alimentación, por eso se pensó que se nombraran más promotoras que capaciten, que podemos aprovechar lo que hay en nuestros recursos naturales.*

*Este año del 2002 empezamos hacer un plan con los coordinadores de la agricultura... tanto hombres y mujeres participan en el taller de lo que es el cuidado de la madre tierra, como que antes se trabajaba a parte los hombres y a parte las mujeres, y vemos que la necesidad es lo mismo, por eso se plantea trabajar en un grupo con mujeres y hombres.”<sup>16</sup>*

### 2.2.3 Organizaciones que se constituyen a partir de necesidades cotidianas.

En la perspectiva de desarrollar procesos autogestivos y autonómicos en las comunidades indígenas, se articulan esfuerzos en distintas direcciones para atender las complejas y amplias necesidades que enfrentan los pueblos. Así podemos observar cómo a partir de elementos como producción, salud y educación se conforman procesos de formación y capacitación con el objetivo de consolidar estructuras que posibilitan atender dichas necesidades.

Así por ejemplo en el caso de la salud, que aunque la mayoría de los procesos están vinculados a una estructura organizativa cuyas demandas son más amplias, existen experiencias cuyo eje articulador ha sido responder al rezago que enfrentan las comunidades en cuanto a la salud, a través del cual se logra un trabajo colectivo para enfrentar dicha necesidad. Siendo las mujeres partícipes de dicho proceso.

En éste sentido la salud vista como un derecho que todo ser humano debe de tener, y a pesar de que en el marco general el Estado debe procurar, pero que en los hechos los esfuerzos institucionales son limitados, discriminatorios y de muy mala calidad, las comunidades logran plantear formas alternativas que les permite hasta cierto punto responder a este grave problema

Considerando la salud como un tema que abarca múltiples dimensiones de la vida cotidiana; se encuentra el ámbito de la salud reproductiva, un aspecto que atañe en lo particular a mujeres, y que en las comunidades indígenas del sureste mexicano enfrentan

<sup>16</sup> Entrevista realizada a Erminia que participa en el diplomado Educación y Cultura desarrollado por el Programa de Investigación Desarrollo Humano en Chiapas de la Universidad Autónoma Metropolitana Abril del 2002

dicho problema a partir de un conocimiento empírico. Las parteras son las encargadas de atender el proceso de embarazo y parto de las mujeres de su comunidad o de diferentes comunidades, con los escasos recursos logran resolver hasta cierto punto dicha necesidad. pero al ver sus propias limitaciones en algunas regiones se han impulsado esfuerzos colectivos con actores sociales externos, como son organismos no gubernamentales, que logran sensibilizarse frente a la problemática, reconocen a las parteras como sujetos que resuelven una necesidad en su comunidad y abren espacios para compartir información, formación y reflexión para poder resolver en mejores condiciones el problema de la salud reproductiva en las comunidades.

Tal es el caso de la experiencia desarrollada por el organismo no gubernamental Salud y Desarrollo Comunitario A.C. (SADEC) que trabaja en la creación de "sistemas regionales de salud, a partir de los cuales se diseñan e instrumentan acciones y políticas de salud acordes con las necesidades específicas de la población", el trabajo de SADEC tiene sus orígenes en la década de los 80, a partir de un programa del INI, que hasta 1995 los asesores recibieron financiamiento de dicha institución, a partir del retiro de fondos los médicos asesores deciden conformar dicho organismo no gubernamental. Este colectivo junto con comunidades indígenas y mestizas de la selva de Chiapas han logrado conformar una red de promotores y parteras.<sup>17</sup>

La experiencia más antigua de trabajo desarrollado por SADEC se ubica en la región de Marqués de Comillas desde 1984, junto con las comunidades logran consolidar la capacitación y organización de parteras y promotores en la región, dichos promotores posibilitan responder a la atención primaria en la región

El trabajo específico de parteras en Marques de Comillas empieza en 1989, a partir de la generación de un programa de capacitación a parteras comunitarios. En esta región el 90% de los partos son atendidos por parteras y es en un contexto de enfermedades como el tétanos neonatal y hemorragia materna, que provoca un alto índice de mortalidad materno infantil debido a la vulnerabilidad de las condiciones de vida a las que está sujeta la población que se inicia este programa. Concepción López médica y socia de SADEC. relata:

*"la participación de las parteras fue muy reducida en la región En un primer encuentro llegan 58 parteras de la región, sin embargo este número se reduce a 35, que se divide en dos grupos uno que se aboca a la región frontera con Guatemala donde participan 18 parteras de 12 comunidades, y otra que se ubica en la región del río Lacantún y lo componen 17 parteras de 8 comunidades."*<sup>18</sup>

Uno de los logros importantes es la consolidación de una red de parteras comunitarias en la región, que su actuar en el desarrollo del proceso de organización no se limita a aspectos técnicos, sino que su lucha está en lograr, por ejemplo su reconocimiento frente a las instancias sanitarias gubernamentales que les permita ejercer su trabajo en condiciones

<sup>17</sup> López Silva, Concepción 1999. Pg. 29

<sup>18</sup> Ibid.

adecuadas, teniendo acceso a los propios recursos institucionales.<sup>19</sup> Es decir, que se les reconozca en el ámbito institucional como sujetos capaces de atender y resolver problemas de sanidad en sus comunidades, y en este sentido que tengan derecho a acceder a la infraestructura y recursos proporcionados por dichas instituciones.

#### 2.2.4 La organización de mujeres desde la diócesis de San Cristóbal.

El proceso diocesano de los últimos 40 años es importante porque a partir de la reflexión religiosa se incide en la toma de conciencia sobre la condición que enfrentan los pueblos y qué hacer frente a ella. Dicha experiencia sustentada en el discurso de derechos humanos toma importancia en la formación de organizaciones y colectivos de mujeres en las comunidades indígenas de la zona cha'ab, la zona tzeltal, la zona tzotzil, la zona ch'ol, la zona sureste, la zona sur y la zona centro.

Son mujeres tzotziles, choles, tojolabales, tzeltales y zoques que junto con agentes pastorales trabajan desde 1960 en la formación de colectivos que permita hacer conciencia de la condición que viven las mujeres indígenas y qué hacer para cambiarla, en la actualidad dicho proceso se representan en la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ). En el libro *Con mirada, mente y corazón de mujer* la CODIMUJ narra su historia, cómo surgió, con qué trabajo se desarrolló y cómo fue ampliando su región de influencia. A continuación se realiza una síntesis de este proceso por considerarlo importante en la constitución de una organización que tiene en la actualidad 613 grupos en su región de influencia, y ha sido protagonista de los cambios generados en las mujeres en los últimos años.

El primer paso que dio la diócesis con respecto al trabajo con mujeres indígenas en su región de influencia fue reconocer y sensibilizarse sobre la problemática y la condición de subordinación de la mujer indígena. Sus acciones durante esta etapa de reconocimiento se caracterizó por ser asistencial, se abrió un internado para mujeres indígenas en el cual se les enseñaba español, realizaban reflexiones sobre la Biblia, y se les capacitaba en labores que correspondían de por sí a mujeres indígenas y mestizas: cultivar hortaliza, cocinar y bordar.

A partir de 1968 se empieza a trabajar con mujeres indígenas en las comunidades, se conforman grupos de mujeres y las agentes pastorales empiezan a responder a demanda económico-productiva, se impulsan proyectos productivos; esta etapa también se caracterizó por el reconocimiento de las mujeres indígenas en su condición de subordinación, a partir de analizar la Biblia con un método que denominan como "de ver, pensar y actuar" durante este periodo se empezó a trabajar en colectivo. En un principio la participación de las mujeres es muy limitada: hablaban, participaban y asistían poco, hasta que adquirieron un compromiso con el trabajo y empezaron a valorarse a si mismas.

La tercera etapa empieza en 1978, se caracterizó por ampliar los colectivos de mujeres indígenas en distintas regiones de influencia de la diócesis. La constitución de dichos grupos fueron en algunos casos impulsada por las mismas mujeres que en un primer

---

<sup>19</sup> Ibid. Pg. 75

momento trabajaban con las asesoras pastorales. Para 1985 la organización contaba con 300 grupos de las siete regiones de influencia de la diócesis. Los grupos estaban constituidos entre 10 a 60 mujeres por comunidad y fue en este periodo que se empiezan a realizar encuentros interregionales. Durante esta etapa se reflexiona sobre la condición de ser mujer y se reconoce que impulsar proyectos productivos era insuficiente para el complejo problema que enfrentaban las mujeres en sus comunidades, se inicia un proceso de trabajo con una perspectiva de género desde la palabra de Dios.

Abordar el problema de género desde una perspectiva religiosa se concreta a partir de 1986, cuando se empieza a realizar un análisis religioso con mente, ojos y corazón de mujer. El encuentro entre grupos de mujeres de distintas regiones adquiere una importancia particular para el desarrollo de la conciencia colectiva, que lo expresan de la siguiente manera:

*"el intercambio entre las mujeres de distintos lugares nos enriqueció en diferentes aspectos, uno muy importante es que nuestra identidad como mujeres se valoró, así como nuestra identidad como indígenas se fortaleció y junto con ello, el pensamiento y deseo de rescatar las cosas buenas de nuestra cultura como idiomas, el saber vivir en armonía con la naturaleza, nuestra lucha por defendernos y avanzar."*

Este proceso de organización y conciencia que adquieren las mujeres, permite gestar una red de pequeños grupos que se conforman en las diversas regiones, constituyéndose en 1992 la CODIMUJ, pero más allá de lograr articular una red entre mujeres de base eclesial, las repercusiones de este proceso se dimensionan en distintos niveles y ámbitos del conjunto de la vida de las mujeres, así podemos observar cambios con respecto a la valoración de la mujer misma, en la valoración de la comunidad hacia la mujer, en las relaciones entre hombres y mujeres tanto en la vida privada como pública, en la educación hacia las nuevas generaciones, en la participación. La CODIMUJ recoge en su libro los testimonios de estas mujeres que ahora viven de manera diferente:

*"El primer gran logro es haber salido de nuestras casas. Si no hubiéramos dado este primer paso, no hubiera pasado nada. A algunas les costó hasta perder el marido. Así tenía que ser porque el respeto y el ser libres es lo primero. Es muy fácil para el hombre pensar que nos puede dominar y maltratar, pero eso no debe ser así, Dios nos quiere en libertad y dignidad."*

*Con la palabra de Dios hemos visto que el matrimonio es un acuerdo entre dos y no un dominio del hombre sobre la mujer...*

*Muchas de las coordinadoras a nivel diocesano ya tenemos acuerdo con nuestros esposos e hijos. Y las solteras ya tienen acuerdo con sus papás para poder participar. Antes a los maridos les costaba mucho trabajo quedarse con los hijos y a cargo de la casa cuando nos íbamos, ahora en algunos lugares, ya hasta se organizan entre ellos para que nosotras participemos."*

*A los hijos los hemos empezado a educar de manera diferente para que las relaciones entre hombres y mujeres sean más igualitarias y equitativas. Para evitar que los niños maltraten a las niñas y consideren inferiores.*

*Ahora ya tomamos acuerdo sobre muchas de las decisiones que nos son importantes para que la familia salga adelante."*

*Cambios en las mujeres en los grupos de los diferentes niveles:*

*"El hablar y aprender a confiar y compartir con las demás.*

*El saber que todas tenemos algo que decir, que todas valemos igual.*

*Que a pesar de nuestras diferencias, podemos dialogar y trabajar lo que es importante para todas. Ahora las mujeres queremos compartir nuestra vida, nuestra problemática, nuestras experiencias, nuestra situación como mujeres, la situación del pueblo, y queremos hablar de los procesos organizativos. Las mujeres queremos acompañarnos y apoyarnos"*

*En cuanto a los avances en su persona y sus relaciones:*

*"El despertar de las mujeres a la participación.*

*Estar contentas por habernos unido como mujeres para cambiar nuestra situación de opresión.*

*Ahora tenemos amigas y nos da mucho gusto encontrarnos en las reuniones.*

*Conocemos otros lugares y eso une a las comunidades y nos lleva a apoyarnos entre todas.*

*Ya pensamos en términos de DERECHOS de las mujeres y hemos profundizado en los efectos que tienen la educación y la cultura en esto de marcar diferencias entre mujeres y hombres.*

*El "qué dirán" que a tantas compañeras ha alejado, ahora lo comprendemos, ellas aún no despiertan.*

*Aunque no nos gustan los chismes y nos enojamos, pero entendemos que se trata de gente que aún no ha tomado conciencia o que tiene miedo."*

*Cómo se miran y cómo se valoran:*

*"Las mujeres ya no somos movidas por los hombres. Nos hemos apropiado de nuestras acciones y de nuestra palabra.*

*Ya no somos pasivas, hay una participación activa.*

*Ahora nos valoramos como personas y sabemos que las mujeres somos tan importantes como los hombres...*

*Nos gusta salir, convivir y aprender. Y nos cuidamos a nosotras mismas.*

*Nos vemos con decisión, con responsabilidad de compartir el trabajo y con más facilidad para explicarlo ante la comunidad.*

*Sabemos que quienes no nos entienden ahora, nos van a entender más adelante. A veces también nos sentimos débiles, o no nos valoramos. Cuando nos critican nos sentimos ofendidas y a veces bajamos la cabeza pero lo superamos.*

*Hemos ido aprendiendo a ser críticas ante nuestra realidad, porque así como queremos que no se pierda la tradición del tejer, hay otras cosas que es importante cambiar aunque tenga cientos de años haciéndose, como es el caso de las relaciones entre hombres y mujeres y la falta de valoración de la mujer.*

*Nos miramos contentas, Dios quiere que así unamos nuestra palabra las mujeres, unas a otras nos enseñamos para que vayamos siendo una sola voz.*

*Estamos convencidas de lo que hacemos."*

Lo positivo de dicho proceso, es la visión crítica alrededor del discurso religioso. No es lo mismo "Dios nos quiere en libertad" a "Dios así lo quiere". Esta pequeña rebeldía desde el ámbito religioso permite gestar un camino de lucha para mujeres indígenas y no indígenas en distintas comunidades campesinas de Chiapas.

#### *2.2.5 La organización desde la rebeldía femenina armada.*

La semilla del movimiento de mujeres indígenas es la organización. Así como el despertar del 1 de enero de 1994, es una síntesis de un lento proceso organizativo que se tejió al interior de las comunidades indígenas. La Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas representa una lucha al interior del propio movimiento indígena zapatista y un lento proceso de organización desde las mujeres indígenas junto con los hombres.

El lento proceso de organización de la rebeldía femenina al interior del zapatismo, se construye a partir de la participación y la integración de mujeres de las comunidades en las filas zapatistas. La lucha de mujeres tanto civiles como aquellas que se incorporaron a las filas insurgentes del zapatismo, construyeron una visión crítica de la situación que perduraba en la relación entre hombres y mujeres en las comunidades, la incidencia de la diócesis fue importante en éste sentido.

La lucha de la mujer zapatista se expresa a partir de la organización interna de colectivos de mujeres que posibilitó articular una serie de demandas resultado de una consulta a las comunidades civiles zapatistas realizadas por las Comandantes Ramona y Susana. Este

proceso posibilitó la construcción de un discurso desde la mujer indígena zapatista que tiene la peculiaridad de sostenerse a partir de la propia organicidad de las mujeres y enarbola un discurso sustentado en convencer al hombre de la desigualdad que viven las mujeres en las comunidades, y demostrarles a los hombres de tener la misma capacidad de trabajo y a partir del dialogo y acciones concretas cambiar las relaciones. Es una lucha interna que no niega las demandas de la lucha indígena y que junto a ella se promueven los cambios de las mujeres. A diferencia de algunos grupos feministas que radicalizan en el discurso la posición de las mujeres frente al hombre, la lucha de las indígenas coincide con el planteamiento del *feminismo popular*, porque su posición a pesar de ser radical no niega la lucha de su pueblo y de los hombres de su comunidad, junto con sus pueblos son sujetos que transforman su realidad.<sup>20</sup>

Guiomar Rovira, en su libro *Mujeres de Maíz*, recoge varias historias de mujeres insurgentes y mujeres que ocupan mandos militares dentro del EZLN, de cómo se incorporaron a la lucha zapatista y fomentan la organización entre mujeres. Entre varios testimonios esta el de Laura, capitana tzotzil que en 1994 estaba en la selva:

*"Ella vivió de chica un año en la ciudad con su madre, mientras su padre marchaba a buscar empleo temporal en el campo.*

*Cuando regresó a su comunidad, como había aprendido a leer en San Cristóbal, se dedicó a enseñar a las mujeres con las que trabajaba en colectivo. Su padre la incitó: "Yo tenía 14 años, y mi padre me empezó a hablar de política, de cómo está el país, de por qué éramos pobres, cómo sufren las mujeres... Date cuenta de cómo sufres tú, me decía. No sé como supo, pero llegó un día en que me dijo que hay una lucha armada pero que no lo puede saber nadie. Me preguntó: ¿Qué piensas? Yo dije: No, pues esta bien, pero primero déjame trabajar más con las compañeras.*

*Laura y las demás cultivaban hortalizas juntas. Cuando terminaban su trabajo, en las tardes, se reunían. Laura les contaba lo que le enseñaba su padre sobre política. Con el tiempo esas charlas cobraron una regularidad semanal. Y reflexionaban: "Las mujeres se ponían en contra de los hombres: los hombres casi no nos ayudaban, nosotras hemos de cuidar los niños, tu niño allí llorando y los hombres nada más vienen a pedir comida. Discutíamos mucho, nos llegábamos a reunir como 20 mujeres, y era una comunidad muy chiquita.*

*Cuando Laura tuvo 15 años ingresó en las milicias zapatistas, una forma intermedia entre la vida en la comunidad y la disciplina militar. De esta manera podía iniciarse en la lucha armada sin abandonar el pueblo y sin dejar el colectivo de mujeres: "Mi papá dijo: así vas a poder seguir trabajando con las mujeres, organizándolas. Yo dije que sí, que está bien."*

*Fue a partir de entonces que Laura tuvo que ir a otras comunidades para ampliar su formación y conocer más grupos de compañeras Enseñó el español y aprendió*

<sup>20</sup> Ver Espinosa, Gisela. 1999.

*muchas cosas. La ayudaron a gestionar la compra de una máquina de coser colectiva para su comunidad, le aconsejaron sobre cómo seguir avanzando.*

*Muchas compañeras hablaban ya con sus maridos, les decían lo que discutíamos...Y empezaron a ayudar en la casa a las mujeres: si quieres que cambiemos la explotación pues ayúdame a traer el niño, cargar la leña y el agua y todo eso.”<sup>21</sup>*

Las distintas experiencias organizativas de mujeres campesinas e indígenas en el sureste mexicano se articulan alrededor de acciones específicas que responden a identidades ya sean políticas, religiosas, económicas o sociales, que a su vez se entrelazan entre sí y trabajan desde ámbitos multidimensionales para enfrentar la condición de desigualdad que viven como género, pero también para resolver amplias necesidades. Así nos podemos explicar que una mujer es parte de una organización religiosa como es la CODIMUJ pero también participa en una organización social o política, o una mujer es base civil zapatista y es parte también de una organización productiva regional, por ejemplo.

### **2.3 La rebeldía femenina indígena... un movimiento social.**

La publicación de la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas,<sup>22</sup> así como la apertura de un diálogo nacional entre el EZLN y la denominada sociedad civil, posibilitó abrir la discusión sobre la lucha y las condiciones de las mujeres indígenas. Esta contribución que aglutinó a mujeres de distintas organizaciones, indígenas y no indígenas, abrió espacios de participación para las mujeres en distintos ámbitos políticos del propio proceso del movimiento indígena, tanto en el ámbito nacional como en el local, regional y estatal.

El complejo proceso de conformación del movimiento de mujeres indígenas y no indígenas en el estado de Chiapas tiene distintas etapas. En cada etapa existen distintos niveles de participación y sus demandas específicas fueron cobrando importancia al interior del propio movimiento indígena y en las distintas etapas de negociación que el EZLN entabló con el gobierno federal. También existe un proceso de crecimiento del propio movimiento de mujeres en el estado, en el sentido de que en un principio la lucha se restringía a demandas específicas, para luego pasar a la defensa de los derechos y la participación política de las mujeres indígenas.

A partir del 1 de enero de 1994 el proceso de organización de mujeres indígenas tiene otro carácter. Si antes de 1994 las organizaciones de mujeres actuaban a nivel local y regional,

<sup>21</sup> Rovira, Guiomar. 1996. Pg. 142 y 143

<sup>22</sup> La Ley Revolucionaria declara: 1. Las mujeres, sin importar su raza, credo 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 tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo. 3. Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. 4. Las mujeres tienen derecho a participar en asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente. 5. Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación. 6. Las mujeres tienen derecho a la educación. 7. Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. 8. Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o de violación serán castigados severamente. 9. Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización 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. Ibid. Pg 150-151

después del levantamiento zapatista las organizaciones de mujeres tienen una importante proyección nacional e internacional, articulan una red de organizaciones de mujeres que les permite construir un discurso y un actuar alrededor de la defensa de los derechos de las mujeres.

En un principio las demandas y el discurso de las mujeres se limitaban a aspectos muy puntuales alrededor de las necesidades que vivían y sentían. Así en los primeros diálogos entre el EZLN y el gobierno federal en febrero de 1994, las demandas de las mujeres se enfocan a: buena atención médica en cuanto a salud reproductiva, guarderías para los niños, alimentación suficiente, construcción de cocinas para la alimentación de los hijos, proyectos productivos, escuelas y transporte.

Poco a poco fueron delineando un discurso diferente así el primer encuentro de mujeres indígenas que se realizó posterior al levantamiento zapatista se llevó a cabo del 19 al 20 de mayo de 1994, en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. En este evento, participan más de cincuenta mujeres tzotziles, tzeltales, tojolabales y mames de varias comunidades de los municipios de San Juan Chamula, San Cristóbal de las Casas, Motozintla, La Independencia, Oxchuc, Teopisca, Ocosingo, Chenalhó, Chanal y Pantelhó. Las mujeres discutieron y reflexionaron sobre su situación y las condiciones de pobreza y racismo que viven como indígenas, también reflexionaron sobre su condición subordinada como mujeres en las comunidades, pero también reconocieron los derechos que tienen como mujeres a participar en eventos públicos y políticos, a ser tratadas con dignidad y sin violencia, a no ser discriminadas por ser mujeres e indígenas y a que sus derechos sean reconocidos en las leyes.

El 28 y 29 de julio de 1994 en San Cristóbal de las Casas se lleva a cabo la primera sesión de la Convención Estatal de Mujeres (CEM), donde participan cien mujeres representantes de catorce organizaciones civiles en el estado. Los resolutivos de dicho encuentro se caracterizan por demandar condiciones de seguridad y desmilitarización en el estado, por la lucha de hacer oír las voces de las mujeres y participar en la CND, por apoyar el movimiento social emergente, así como demandar una serie de aspectos que se refieren al respeto a sus derechos como mujeres y el respeto a sus derechos como pueblos.

Durante su participación en la CND, las mujeres participaron en las distintas mesas de trabajo, sus propuestas se plasmaron en la mesa dos: vías pacíficas de tránsito a la democracia, elecciones, resistencia civil y defensa de la voluntad popular, donde se empezó a impulsar la red de mujeres por la democracia. En la mesa tres: proyecto de nación y las 11 demandas, las mujeres demandan igualdad de oportunidades y de trato, fin a la discriminación política y laboral; en cuanto a los 11 puntos se exige derecho al trabajo, a una remuneración justa e igualitaria, sin condiciones de género, pertenencia étnica, preferencia sexual o cualquier otra minoría, en cuanto a techo se reclama el derecho a una vivienda digna sin discriminaciones de género. En la mesa cuatro: gobierno de transición, se exige que dentro del programa de democratización se impida la exclusión y discriminación racial, sexual, ideológica, económica y de género <sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Rojas, Rosa. 1999 Pg.139-140

Posterior a la CND, donde las demandas de las mujeres fueron reconocidas a nivel general, se realizó una segunda sesión de la CEM. Este encuentro tuvo lugar del 1 al 2 de octubre de 1994, ahí participaron más de 450 mujeres de más de 30 organizaciones campesinas e indígenas del estado. A nivel general discutieron y acordaron una serie de propuestas que giraban en torno a la participación de las mujeres en la elaboración y aplicación de un nuevo constituyente que contemple a las mujeres como sujetos de participación y de aplicación de justicia, también se reclamó el derecho a la libre expresión, y la demanda de apoyos para proyectos productivos. En cuanto a las demandas y propuestas que surgieron desde las indígenas, se enfocaron a la marginación a la que se enfrentan como mujeres indígenas que tienen pocas oportunidades y posibilidades de exigir sus derechos, denunciaron los cambios al artículo 27 constitucional que ha hecho que sus pueblos sean más pobres, también denunciaron la falta de servicios públicos.

En el contexto de la conformación de un gobierno estatal en rebeldía, se lleva a cabo la segunda sesión de la CEM y se constituye la Asamblea Estatal de Mujeres se nombra a la mesa directiva compuesta por 36 mujeres de las organizaciones participantes en el encuentro y también se nombran 5 delegadas para asistir a la 1ª Convención Nacional de Mujeres.<sup>24</sup>

Este fue uno de los encuentros, donde se presentó mayor participación de organizaciones de mujeres, con la convergencia de distintas corrientes políticas al interior de las organizaciones y agrupaciones de mujeres, lograron discutir y llegar acuerdos importantes sobre la demanda y el ejercicio de los derechos de las mujeres. Sin embargo las disputas, intereses y la radicalización de algunas posiciones llevaron a la división dentro de la CEM.

Para Guadalupe Cárdenas de Colectivo de Encuentro entre Mujeres (COLEM) el motivo de la escisión se centró en dos posiciones políticas:

*"...una posición era de quienes pensábamos que la Convención Estatal de Mujeres tenía que plantear demandas específicas de género, sus propias luchas, necesidades y plantear esto con todo mundo. La otra posición era que la convención estatal de mujeres fuera un movimiento de apoyo a la gubernatura de Amado Avendaño."*<sup>25</sup>

Gaspar Morquecho en su artículo "Las mujeres en la Asamblea Democrática Estatal del Pueblo Chiapaneco", argumenta que la escisión dentro del movimiento de mujeres a nivel estatal fue resultado de:

*"...las dinámicas de sus agrupaciones, grandes o pequeñas, pero sobre todo las que impusieron las lecturas que hicieron desde algunas fuerzas –con "representación de base" e "individuales", de mujeres o no-, de lo que querían los zapatistas y con base en estas lecturas pretender dar una sola orientación y cauce al movimiento de las mujeres, violentaron el proceso de la CEM y de la convergencia se pasó a colocar en el centro las divergencias."*<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Ibid. Pg. 158-165

<sup>25</sup> Entrevista realizada en junio del 2000

<sup>26</sup> Morquecho, Gaspar. 1999. Pg. 326

Lo cierto es que la división dentro de la reciente convergencia de mujeres, debilitó el movimiento de mujeres y muchas dejaron de participar en la CEM. Cuando la AEDPCH define negociar con el gobierno y entabla mesas de negociación, las mujeres se limitan a participar en la mesa de mujeres, y en un encuentro para evaluar los resultados de la negociación con el gobierno para ver si se aceptaba o no dicha negociación, se reunieron 80 mujeres de 17 organizaciones<sup>27</sup> el 30 de agosto de 1995. En este encuentro las mujeres acordaron rechazar la propuesta del gobierno de ofrecimientos asistenciales a sus demandas estructurales. Algunas voces que surgieron en este encuentro fueron:

*“El gobierno nos quiere dar atole con el dedo, nos quiere agarrar como quiera; piensa que como somos pobres nos conformamos con poquito; piensan que como mujeres es más fácil que nos chinguen”, “Mientras a nosotras nos entretienen y nos traen como a los niños, con mentiritas, el gobierno se está metiendo con dinero a las comunidades, haciendo mucho alboroto con nuestra gente. Estamos en una situación difícil con nuestras compañeras por el cambio de acuerdos que hace el gobierno. Con su política nos quiere conformar con lo más pequeño y que no alcanza para todas. Ese apoyo nos va a servir para puro pleito entre nosotras, quieren la división de las mujeres. Ese apoyo es una grosería, el gobierno se burla de nosotros.”<sup>28</sup>*

También se denunciaron los graves problemas que existían al interior de la AEDPCH, la escasa y limitada representación de mujeres, las pocas propuestas para resolver las demandas de las mujeres dentro de la asamblea, y la necesidad de exigir su espacio. Una compañera que asistió al encuentro comentó:

*“Se habla de movilización de mujeres, pues ya no estamos sólo en la cocina. Ya salimos para lograr por lo que estamos luchando y debemos decir que en la Asamblea Estatal no toman en cuenta a las mujeres; en la comisión de enlace con el gobierno están puros hombres. Sabemos bien que no estamos preparadas, pero tenemos ideas. Los hombres acaparan todo.”<sup>29</sup>*

La estructura orgánica de la conformación del gobierno en rebeldía partió de la formación de consejos por cada área: educación, salud, mujeres, trabajo, etcétera. Esta composición, según Mercedes Olivera,<sup>30</sup> encajonó a las mujeres en un sólo consejo, lo cual limitaba la participación de mujeres en otros ámbitos que también son de su interés. Pero los pocos recursos a los que tenía acceso el gobierno en rebeldía, así como la guerra de contrainsurgencia, cuyo objetivo fue dividir y cooptar algunas organizaciones de la

<sup>27</sup> Las organizaciones que estuvieron presentes fueron: CIOAC, COCICH, J'pas Lumetik (mujeres alfareras), Unidad Agrícola Industrial de la Mujer "Rosario Castellanos, Lucha contra el Agio, Organización de mujeres Expulsadas de Chamula, UGOCEP, Colpumali, OIMI, Sociedad de Nueva Raza, Organización Proletaria Emiliano Zapata, Movimiento Campesino Regional Independiente, OMIECH, ARIC-independiente y democrática, Organización de Mujeres "Olga López" y Organización Campesina Emiliano Zapata. Ibid 1999 Pg 327

<sup>28</sup> Ibid 1999. Pg. 327

<sup>29</sup> Ibid 1999. Pg. 329

<sup>30</sup> Mercedes Olivera es investigadora de la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, y fundadora del organismo no gubernamental Centro de Investigación y Acción de la Mujer (CIAM) Entrevista realizada en agosto del 2000

AEDPCH, limitó el trabajo del gobierno en rebeldía y, en consecuencia el trabajo de las mujeres.

A principios de febrero de 1995 se realiza la Convención Nacional de Mujeres en la comunidad La Loma, municipio de Marqués en el estado de Querétaro. A este encuentro asisten más de 300 organizaciones de 14 estados de la República, entre ellas las cinco delegadas de la segunda sesión de la Convención Estatal de Mujeres. En este encuentro se exigió:

*"El reconocimiento claro y específico sobre el derecho de las mujeres a decidir sobre nuestros cuerpos, opción sexual y el número de hijos que decidamos tener."*<sup>31</sup>

Denunciaron la violencia hacia las mujeres y propusieron que el gobierno debe:

*"Declararse antipatriarcal, que luche contra todo tipo de sexismo, opresión y discriminación por cuestiones étnicas, de género y opción sexual."*<sup>32</sup>

El 9 de febrero de 1995 marcó una nueva etapa de la guerra contra los pueblos indios en Chiapas. La entrada de miles de militares a las comunidades de la región de conflicto cambió la dinámica de la lucha, la lucha en esta coyuntura se sustentó en la resistencia de las comunidades a la ofensiva militar y las movilizaciones civiles cuyo objetivo fue parar la ofensiva militar del gobierno mexicano contra el EZLN y las comunidades. Después de dos meses de que el gobierno declaró ordenes de aprehensión contra la comandancia y tras su fracaso de aprender a la comandancia, el 10 de abril el gobierno declara una amnistía y se abre un proceso de negociación entre el EZLN y el gobierno.

A pesar de la declaración de amnistía del gobierno contra los líderes rebeldes, la ofensiva continuó, el ejército logró su objetivo: incursionar en el terreno controlado por los zapatistas e iniciar una guerra de contrainsurgencia dentro de las comunidades. En este contexto se dan los diálogos entre el EZLN y el gobierno federal en la comunidad de San Andrés Samcanchen de los Pobres. Dentro del formato de diálogo que acordaron ambas partes, se tomó el acuerdo de incluir asesores en la primera mesa de negociación sobre Derechos y Cultura Indígena. Las mujeres indígenas volvieron a organizarse, a participar dentro de dichos eventos. Fueron invitadas asesoras indígenas y no indígenas de distintas partes del país para discutir en la mesa 1, en el grupo 4 *la situación, derechos y cultura de la mujer indígena*. Algunas organizaciones de mujeres indígenas del país desarrollaron paralelo al diálogo un taller con mujeres de distintos pueblos indígenas del país, sus resoluciones fueron llevados a las mesas de negociación en los Diálogos de San Andrés. Martha Figueroa de COLEM nos habla de éste proceso del cuál ella fue participó:

*"...se hace un taller a nivel nacional entre mujeres indígenas...se pudo discutir a nivel nacional con mujeres de etnias de Chihuahua, Durango, sobre todo de Oaxaca, Guerrero, Querétaro, había mujeres nahuas, mixes, muchas mujeres terriblemente combativas. Como plantean ellas la autonomía, que a ellas se les garantice ser parte*

<sup>31</sup> *Op cit.* 1999 Pg. 203

<sup>32</sup> *Ibid* 1999. Pg. 203

*de esa autonomía. Toda ésta discusión que es muy rica y que se recoge en las relatorías era casi imposible en los resolutivos, pero en el resumen de los acuerdos de San Andrés quedó apenas en cuatro, cinco párrafos esto de las mujeres. Pero a la hora que se hace el resumen de la propuesta de los resolutivos de San Andrés, está firmada el 16 de febrero para llevarla a la COCOPA y lo que hace la COCOPA con esto, la propuesta legislativa de los cuatro, cinco párrafos lo reduce a menos de dos; pero la propuesta de Zedillo lo deja en nada, la regresa a que los hombres y mujeres son iguales ante la ley.”<sup>33</sup>*

Más aún, uno de los contra argumentos del gobierno para rechazar la propuesta política de los acuerdos de San Andrés fue precisamente el tema de los derechos de las mujeres, Martha Figueroa comenta al respecto:

*“Los asesores del gobierno decían: no como les vamos a dar la autonomía a los indígenas, imagínense los derechos humanos de las mujeres los van a perder, es decir, el gobierno utilizó este doble discurso de las indígenas en contra de los indígenas; ¡pero cuándo le preocupó al gobierno las mujeres indígenas! ...también es interesante como éstas mujeres reclaman y dicen de cuando acá te preocupan las mujeres, tú danos la autonomía a los y las indígenas y garantícenos que las mujeres indígenas vamos a participar en esta autonomía y nosotras solitas nos defendemos nuestros derechos humanos.”<sup>34</sup>*

Posterior a los diálogos de San Andrés, en el contexto de la guerra de contrainsurgencia las mujeres indígenas y no indígenas en el estado se han encontrado en distintos eventos políticos. Muchos han sido en torno a la lucha indígena como lo fueron las dos consultas nacionales elaboradas por el EZLN, el encuentro de la sociedad civil con el EZLN en noviembre de 1999, la Consulta Nacional por los Derechos y Cultura Indígena; las mujeres en muchos de estos eventos se han asumido partícipes junto con sus organizaciones, y también han construido sus propios espacios en estos encuentros y han venido madurando el discurso alrededor de los derechos de las mujeres y de las mujeres indígenas en particular.

El Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, que se llevó a cabo en Oaxaca de Juárez, los días 29, 30 y 31 de agosto de 1997, donde participaron 700 mujeres de 23 pueblos diferentes, de 14 estados de la República; se expresa la necesidad y la importancia de que las mujeres formen parte del desarrollo de sus pueblos y del país, se exige el reconocimiento de las mujeres como parte fundamental de la riqueza cultural de sus pueblos y denuncian que son utilizadas por intereses económicos ajenos a sus propias necesidades y a su propia forma de sentir y mirar la vida, denuncian también la situación de militarización que se vive en muchas regiones indígenas y que se violan sus derechos humanos, así también denuncian que se siguen violando sus derechos como mujeres tanto en su relación con las instancias gubernamentales como en ciertos aspectos de los usos y costumbres de la comunidad. Quizá el resolutivo político más importante que se desarrolló en este encuentro fue la constitución de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas,

<sup>33</sup> Entrevista con Martha Figueroa en Mayo de 1997

<sup>34</sup> Ibid. 1997.

quienes participaron en el II Encuentro Continental de Mujeres Indígenas que se desarrolló en diciembre de 1997.<sup>35</sup>

El 8 de marzo del 1999, las comunidades bases de apoyo del EZLN salieron a las calles de San Cristóbal de las Casas para exigir el respeto a los acuerdos de San Andrés y el respeto a los derechos de las mujeres. En noviembre de ese mismo año se desarrolla el foro "Reclamo de Mujeres contra la Violencia, Impunidad y Guerra" donde participan más de 600 mujeres indígenas y mestizas a nivel estatal y exigieron el alto a la violencia ejercida por el gobierno y también a la violencia doméstica, y el 25 de octubre del año 2000 se lleva a cabo la Consulta por los derechos de las Mujeres en Chiapas realizada por varios organismos no gubernamentales, organizaciones sociales campesinas, indígenas y organizaciones de mujeres indígenas. A pesar de la escasa representatividad de la consulta donde participó el 2.4% de la población del estado, es interesante observar que el 98% de los participantes en el estado de Chiapas están conscientes de que se les debe reconocer los derechos de las mujeres.<sup>36</sup>

Encuentros y desencuentros se viven al interior de los distintos foros de mujeres que se desarrollaron en el estado como en el país. Estas diferencias expresan procesos de organización heterogéneos de las mujeres en Chiapas, pero también una condición distinta de ser mujer, no es lo mismo ser una mujer clase media universitaria, que ser una mujer indígena o una mujer obrera, es decir el referente que posibilita una lucha de mujeres tiene orígenes y planteamientos diversos. El reto para el movimiento de mujeres a nivel nacional es construir como menciona Gisela Espinosa:

*"...un feminismo diverso, dinámico y heterogéneo que surge de diversas situaciones socioeconómicas, culturales, generacionales, genéricas del sujeto; y conduciría a aceptar las múltiples formas de construir el feminismo y a la vez pensar en su articulación desde la diversidad y no desde la uniformidad."*<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas. Construyendo Nuestra Historia. Oaxaca de Juárez, 29, 30 y 31 de agosto de 1997. Kinal Antzetik, 1998.

<sup>36</sup> Esta consulta se realizó en el marco de la Marcha Mundial de las Mujeres del 2000, que llevo el nombre de Pan y Rosas. En esta consulta los dos estados donde hubo una mayor participación fueron Chiapas y el Distrito Federal. En el estado de Chiapas participaron 85,739 personas, de los cuales 54,965 fueron mujeres y 30,774 hombres. En dicha consulta se realizaron 15 preguntas: 10 correspondían al ámbito nacional y 5 fueron anexadas en el ámbito estatal. Las preguntas que se realizaron consistieron en: si las mujeres tienen derecho a vivir sin violencia, derecho a tener buena alimentación, empleo y salarios dignos; el derecho a mejorar sus condiciones de trabajo, el acceso a educación, a la integridad física, sexual, psicológica, a la justa división de las tareas domésticas y el ejercicio pleno de la ciudadanía. Las cinco preguntas que se hicieron a nivel estatal consistieron en la situación de guerra y violencia que se padece en el estado, a las costumbres tradicionales que afectan a mujeres indígenas y mestizas. Ver Olivera Mercedes. La consulta por los derechos de las mujeres en Chiapas.

<sup>37</sup> El movimiento feminista en México nos remite a finales de la primera mitad del s. XX cuando mujeres se organizan para luchar por el voto femenino en 1940. Durante década de los 70 y 80 vuelve a surgir el movimiento feminista, se constituyen distintas corrientes y planteamientos políticos, por un lado surge el movimiento feminista histórico, que cobra importancia durante 1975 en el año internacional de la mujer. Dicho movimiento estará permeado por experiencias personales con acciones contestatarias y de denuncia... "la luchas contra la violencia y la despenalización del aborto fueron las demandas con más consenso del movimiento y estuvieron enarbolados por dos de tres frentes en los que consecutivamente se aglutinaron casi todos los pequeños grupos" que formaron parte de esta corriente feminista. Pero a principios

Así la propuesta de las mujeres indígenas es exigir el respeto al derecho de vida, a no ser golpeada, maltratada, marginada y discriminada, el derecho a que su familia tenga lo necesario para tener una vida digna. No niega al hombre por ser hombre, construye y dialoga con él para cambiar su condición, se preocupa porque el hombre venda bien su producto, se preocupa si lo meten a la cárcel, es decir le importa que cambie la relación con su compañero, y junto a él está en la lucha.

Las organizaciones de mujeres que se constituyen en sus distintos niveles y condiciones en regiones diversas del estado de Chiapas se cruzan entre sí, así tenemos que muchas de las que formaron los primeros grupos eclesiales de mujeres se integraron después a la rebeldía zapatista, propuesta política más radical, no sólo en el sentido de la lucha armada sino también en la propuesta de construir el derecho a ejercer la autonomía, pero también continuaron con la organización eclesial, así tenemos mujeres civiles zapatistas que son parte de la CODIMUJ, por ejemplo; o mujeres de la ARIC-Independiente que también son parte de dicha coordinación diocesana.

Esta movilización que llega a ámbitos internacionales, donde las mujeres indígenas de Chiapas participan, es producto de un caminar por el desarrollo digno de sus comunidades. Pero no se entiende la participación de las mujeres en eventos políticos estatales, nacionales e internacionales si no es el conjunto de los esfuerzos realizados por las comunidades indígenas de algunas regiones de Chiapas. Las mujeres construyen sus propios espacios de organización, discuten y reflexionan su condición de mujer, indígena y campesina, su pobreza y vivir una guerra injusta; las mujeres promueven la existencia de una red interna de mujeres indígenas organizadas, la promoción y articulación por parte de las comunidades en recursos humanos en la salud, educación, derechos humanos y producción, permite abrir espacios para ir proponiendo cambios en su relación dentro de las comunidades indígenas, como en el ejercicio de sus derechos políticos y sociales frente al Estado y el capital.

Los niveles de participación y de integración de la mujer indígena en la lucha por sus derechos, depende de la organización a la que pertenece, así como el trabajo que desarrollan en sus comunidades y en sus familias. No se puede hablar de una generalización del respeto a los derechos de las mujeres indígenas en el estado o de la lucha por conquistarlos, de hecho la dominación patriarcal hacia las mujeres sigue siendo un obstáculo para el desarrollo de los pueblos indios; muchas asumen y reproducen los usos y costumbres que violan o marginan a la mujer indígena, pocas son las que luchan en lo individual en busca de mejores alternativas de vida, y algunas logran conquistar espacios organizativos e incursionan en la construcción de un proceso de transformación de las relaciones desiguales que viven "por ser pobre, por ser indígena y por ser mujer."

---

de la década de los 80 surge el feminismo popular "marcado por la denominada década perdida y la feminización de la pobreza, que presionaron a las mujeres a asumir más trabajo y agudizaron viejos conflictos de clase y de género o incubaron nuevas inconformidades..." Surgen grupos de mujeres que se vinculan a través de organismos no gubernamentales con la lucha de las mujeres obreras y campesinas. "La relación entre las feministas pioneras, las de ONG y las de sectores populares actualizó en cada momento el disenso y la heterogeneidad, no como fuente de enriquecimiento o retos para la convergencia, sino como generadoras de conflictos y exclusión que dificultaron el encuentro y la construcción de un movimiento heterogéneo pero unitario..." Ver Espinosa, Gisela. 1999. Pg.25-45

En la actualidad las mujeres indígenas caminan con pasos de hormiga para lograr ese cambio en sus vidas. El trabajo de las mujeres en la constitución de un proyecto de autonomía indígena es fundamental en esta nueva recreación de la identidad de los pueblos en rebeldía. La capacitación de las mujeres en distintas áreas es resultado de este proceso de emancipación femenina, también el fortalecer los liderazgos y la constitución de organizaciones de representación democrática, así como la participación y organización en eventos que permitan articular este pequeño mar de organizaciones de mujeres.

Así observamos organizaciones productivas que impulsan estrategias de organización e incursionan en lo que se denomina como Economía Solidaria, que engloba una cultura de mercado que se contrapone a la propuesta del capital neoliberal. Mujeres que incursionan en puestos de representación pública. Mujeres indígenas que tienen voz y voto dentro de las organizaciones mixtas. Mujeres indígenas que como la Comandante Esther tienen la palabra en la máxima tribuna nacional, donde declara:

*"Por eso nosotras nos decidimos a organizar para luchar como mujer zapatista, para cambiar la situación porque ya estamos cansadas de tanto sufrimiento sin tener nuestros derechos.*

*No les cuento todo esto para que nos tengan lástima o nos vengan a salvar de esos abusos. Nosotras hemos luchado por cambiar eso y lo seguiremos haciendo pero necesitamos que se reconozca nuestra lucha en las leyes, porque hasta ahora no está reconocida, sí está pero sólo como mujeres y ni siquiera ahí está cabal.*

*Nosotras además de mujeres, somos indígenas y así no estamos reconocidas.*

*Eso quiere decir que queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar; nuestra forma de trabajar en colectivo, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella."*

Fragmento del discurso de la Comandante Esther en el Congreso de la Unión,  
28 de marzo del 2001, ciudad de México



## Capítulo III

### Caminar en tierra femenina... mujeres tzeltales del pueblo de Amatenango del Valle

En Amatenango del Valle,<sup>1</sup> comunidad indígena, pobre y campesina; las mujeres viven de la tierra que les pertenece, de la tierra que moldean sus manos, de la tierra de la que comen; la historia del mundo femenino en este pueblo se traza a partir de encuentros y desencuentros entre géneros, a partir de la incidencia de diversos actores sociales y políticos, a partir de los propios cambios culturales, económicos, políticos y sociales que influyen en las estrategias de reproducción y repercuten en el rol de las mujeres y de los hombres, en las relaciones de poder local, en la expresión de sus propias necesidades, en la relación privada y pública, y en la lucha por tener una mejor vida.

A través de testimonios de mujeres del pueblo, resultado de pláticas, encuentros, reuniones y entrevistas nos acercamos a conocer la realidad a la que se enfrentan, las estrategias de reproducción que emprenden, sus demandas y su lucha como individuos y colectivo. En este apartado se realiza una caracterización general del pueblo, su historia, sus formas de organización, la política interna, sus estrategias de sobrevivencia; a partir de esta descripción se aborda la vida de las indígenas de la comunidad, cómo su trabajo de alfareras les permite en la actualidad tener cierta autonomía económica y a partir de la cual se construye una historia de organizaciones de mujeres indígenas en la comunidad.

Para terminar se analiza el caso particular de una organización de alfareras: por qué se organizan, cómo y qué estrategias utilizan, cuáles son sus propias contradicciones y limitaciones. El liderazgo de las mujeres, qué papel desempeñan y cómo cambia su vida en la comunidad, de ser mujeres, madres, esposas, alfareras y campesinas a ser líderes políticas, gestoras, intermediarias, administradoras y alfareras.

#### 3.1 El pueblo de Amatenango del Valle

En un valle rodeado de cerros se encuentra la comunidad de Amatenango del Valle. La milpa se mira en el horizonte que rodea los seis barrios que componen la comunidad: la Cabecera, Pie de Cerro, Cascajal, San Caralampio, el Madronal y la Grandeza. En medio del pueblo se encuentra una vieja iglesia, una plaza de concreto que se construyó a principios de la década de los ochenta, un pequeño jardín de niños y la alcaldía municipal.

En el interior de la vieja iglesia de la comunidad, esta grabada en una viga la fecha de 1756. San Francisco de Asís se encuentra en el centro, del lado derecho en una vitrina llena de velas, fotografías, y cartas yace la patrona del pueblo la Virgen de Santa Lucía. Vestida como las mujeres del pueblo, la virgen milagrosa *"se sonroja cuando te cambian la ropa, cuando esta triste una lagrima se asoma de sus ojos, a un ciego lo hizo ver"*, cuenta el imaginario colectivo de la comunidad tzeltal.

Los orígenes de la población que habita este pequeño valle se remonta al periodo mesoamericano preclásico y clásico que datan de 100 a. C a 700 d. C. Se presume que los

<sup>1</sup> Ver mapa 4, Municipio de Amatenango del Valle Anexos Pg 110

INSTITUTO SERVICIOS DE INFORMACIÓN  
 ARCHIVO HISTÓRICO

habitantes eran sendales. En 1681, San Francisco Amatenango aparece en los archivos con derecho propio de pueblo tributario, se registra a 167 personas que con maíz, gallinas, miel, ollas, cómales, petates y mantas pagaban su tributo a la corona.

El nombre de la comunidad de Amatenango del Valle, quiere decir en nahua "lugar de Amates". Se presume que el nombre en nahua proviene de la influencia de las culturas mesoamericanas del centro del país en la región; en tzeltal la comunidad lleva el nombre de Tzo'ntajal que en español quiere decir Recolector de Ocote.

Al igual que en otras regiones indígenas, la constitución del Estado Nacional favoreció la desintegración de los pueblos originarios. Capitales de ingleses, alemanes y norteamericanos acapararon grandes extensiones de tierra y fundaron fincas y ranchos durante la época liberal de fin del siglo XVIII. Al pueblo tzeltal de este municipio se le impuso trabajar como peones acasillados, en condiciones de jornadas de más de 8 horas diarias, con salarios miserables y sujetos al dominio del patriarca hacendado. En 1914 se constituye como municipio libre, sin embargo, los campesinas recuperan sus tierras hasta 1930, cuando se unieron a la lucha agrarista.

Don Martín León en 1999 era el último sobreviviente agrarista que vivía en el pueblo. Cuenta que la lucha comenzó en 1930 cuando los mozos de la finca San Lázaro se organizaron en contra de uno de los finqueros alemanes

*"primero fue a luchar a México, después vino a defender el terreno en tierra caliente, y después repartieron aquí en este pueblo"* traduce la hija de Don Martín.

La finca tenía una extensión de 1,081 hectáreas, de las cuales les toco a una hectárea por campesino.

El pueblo de San Francisco Amatenango del Valle es parte del municipio que lleva su mismo nombre. Pertenece a la región de los Altos, su población es en su mayoría indígena. La mayor parte son ejidatarios beneficiarios de dos periodos de reparto agrario. El primero corresponde al periodo cardenista de 1937, y el segundo fue en 1954; según June Nash<sup>2</sup> se dotó de 1.5 hectárea a cada campesino. Los subsecuentes procesos de reparto agrario son de menor cantidad e importancia. En la actualidad cada familia tiene en promedio de cuatro a dos hectáreas. Para 1991 existían en el municipio 779 ejidatarios con una dotación de 8,670 ha., el 16% de la superficie corresponde al régimen de tenencia ejidal, el 34.5% es tierra trabajada, el 98% se utiliza para producción agrícola para el autoconsumo y venta nacional, así como explotación forestal para cubrir necesidades de autoconsumo. En la actualidad según cifras oficiales existen 958 unidades de producción rural.<sup>3</sup>

Durante el programa agrario 1995-1998 se otorgaron 683 has de dos mil hectáreas que reclaman campesinos de la región. 200 has fueron dadas en propiedad privada y 483 en ejidos, los predios que se otorgaron fueron los Gavilanes, el predio Rancho Viejo y el predio

<sup>2</sup> Nash, June. 1993.

<sup>3</sup> INEGI. 1991 Ver gráfica 1, 2 y 3, Anexos. Pg 111

Rancho Nuevo, que se encuentran ubicados en la comunidad de Tulanca.<sup>4</sup> El maíz y el frijol es la principal actividad productiva agropecuaria, también destaca la actividad alfarera en el informe económico de Chiapas de 1999 según el INEGI, se registra en el municipio un total de 315 unidades económicas dentro del ramo de productos no metálicos.<sup>5</sup>

En la actual cabecera municipal de Amatenango del Valle existe un rancho, el de San Nicolás, que no tiene mucha extensión de tierra, cuenta Petrona, mujer del barrio el Cascajal:

*"...hasta la fecha está en manos de Doña Lola y Don Hernán que son de Estados Unidos, tienen jolotes, gallinas, gansos, cultivan papa, repollo, tomate, huevo, y todavía trabaja un mozo, a ver que presidencia municipal se les ocurre correrlos..."*

El municipio tiene una extensión de 236 km<sup>2</sup>, lo componen 21 poblados y rancherías que llevan el nombre de: Bochibla, Te'tikil, Patwitz, San Caralampio, San Vicente, Cuenca Vista, Candelaria, El Carmen, Las Delicias, Cruz Quemada, El Porvenir, El Grande Rosario Tulanca, San Agustín, San Yujulum San Pedro Soledad, San Ramón Buenavista, San Salvador, San Sebastián, Santa Anita, Santiago Buenavista, Mascán y Tulanca.

Son 6,775 personas que habitan en el municipio, 3,287 son hombres y 3,488 son mujeres. El municipio se considera en su mayoría indígena con 3,536 son tzeltales, 5 tzotziles, 13 tojolabales, que representan el 53% de la población. El 7.73% no hablan español, mientras que el 46% de la población entre 6 y 14 años no saben leer y escribir. El 53% de la población mayor de 15 años es analfabeta, en la región de los Altos representa el 42% y en el estado el 26% de la población es analfabeta. En cuanto al sector salud el municipio cuenta con 4 centros de atención a la salud, dos de IMSS- solidaridad y dos de la Secretaría de Salud, a cada centro de salud le toca atender a 1693 personas si consideramos el total de la población del municipio como derecho a recibir atención médica.<sup>6</sup> Según datos oficiales existen en el municipio un total de 1085 viviendas, las cuales el 90.8% cuenta con energía eléctrica, el 75% con agua, el 29.9% cuenta con drenaje, en promedio viven 5 personas por vivienda.<sup>7</sup>

Al igual que otros municipios de la región de los Altos, donde predomina la población indígena, Amatenango del Valle se encuentra dentro de las estadísticas como uno de los municipios que presenta altos índices de marginación, analfabetismo y mortalidad infantil. En el cuadro que a continuación se presenta hay una comparación entre municipios rurales e indígenas de la región. Si bien no es el municipio con mayores índices de marginación, si está dentro de los municipios pobres del estado

<sup>4</sup> Entrevista al presidente municipal Jacinto López Bautista, septiembre del 2001.

<sup>5</sup> INEGI 1999 Pg 43

<sup>6</sup> Secretaría de Hacienda. 1997.

<sup>7</sup> INEGI. 2000

Municipio	Pob. Total	Pob. Indígena.	Pob. no habla español	Tasa d crecimiento	Índices marginación	Analfabetas de 15 años y más	Població derechohabiente	Índice de mortalidad infantil	Población inmigrante
Amatenango	6,775	4101-51.7%	12.77%	3.16	1.654 muy alta	53%	4	51.9%	0.02
Chenalhó	33,877	24148-71.28%	42.04%	4.47	1.879 muy alta	51%	20	56.6%	0.01
Chanal	7,645	5727-74.9%	37.3%	.83	1.998 muy alta	54%	1	63.4%	0.03%
Mitontic	6,506	5225-80.3%	66.2%	2.08	2.350 muy alta	72%	4	62.7%	0.00%
Zinacantán	24,631	20436-82.9%	55.4%	1.69	1.651 muy alta	60%	6	53.8%	0.04%
Larrainzar	14,944	11469-76.7%	50.7%	4.53	2.033 muy alta	54%	5	58.3%	0.01

Fuente: Secretaría de Hacienda. *Agenda Estadística de Chiapas, 1997 y 2000*. Progres y Conapo. *Atlas Demográfico de México, 1999*.<sup>8</sup>

### 3.1.1 La organización política-religiosa en el pueblo de Amatenango del Valle

El centro del poder político y religioso del municipio es el pueblo de Amatenango del Valle. Tanto el poder político como el religioso son parte constitutiva de la estructura organizativa del pueblo. Ambos poderes son los que mantienen la gobernabilidad del municipio. La jerarquía cívica religiosa está organizada de la siguiente manera:

El poder cívico se constituye por el Alcalde primero y segundo, policías, regidores primero, segundo y tercero, mayor primero o jefe de cuartel, mayor segundo, tercero y cuarto, y martoma rey o jueces (este cargo lo ocupan los ancianos y son dos por barrio). La organización religiosa se constituye por: el sacramento, el cófrade de Santa Lucia, un cófrade por cada santo, el Mayordomo de Alibal (el que reparte comida) y el mayordomo primero. Hace años existía el cargo de "Alferez", responsable de llevar a cabo las fiestas del pueblo, en la actualidad este cargo ya no existe. Cada cargo tanto cívico como religioso dura un año, menos el del alcalde que ocupa su puesto durante tres años.<sup>9</sup>

Los hombres son quienes ocupan los cargos principales tanto cívicos como religiosos, por lo general son hombres casados. Hasta antes de 1994 la definición de quien estaba a cargo de los puestos de representación correspondía a la decisión de la asamblea comunitaria. En la actualidad los cargos cívicos son ocupados dependiendo de que partido político está en la alcaldía municipal, las autoridades religiosas católicas se nombran de

<sup>8</sup> Ver gráfica 4, 5 y 6. Anexo Pg. 112 y 113

<sup>9</sup> Esponda Jimeno, Víctor Manuel. 1994 Pg. 222.

acuerdo a una asamblea que se celebra con las autoridades del municipio y campesinos del pueblo.

El nombramiento de autoridades religiosas ha venido perdiendo importancia en el pueblo como consecuencia de la división y el aumento de religiones protestantes.<sup>10</sup> Martina, mujer de Amatenango nos comenta:

*"...antes participaba mucha gente de la comunidad, sin embargo ahora ya casi no participan, porque hay muchas religiones, además en 1995 cuando se dividió la comunidad en partidos políticos, la gente que milita en el partido que ocupa la presidencia es la que se reúne para decidir quién ocupa el cargo de mayordomo, antes había entre 10 y 15 mayordomos y se turnaban para cuidar la iglesia, pero ahora sólo hay como 5 o 6 mayordomos, es porque la mayoría de las personas que están en el PRI son de otras religiones."*

De acuerdo con el calendario agrícola y religioso se celebran cinco fiestas importantes en la comunidad: el carnaval (antes de cuaresma), el 28 de julio se celebra la de Santiago, el 4 de octubre la de San Francisco de Asís, el 13 de diciembre la de Santa Lucía y el 1 de abril la de San Pedro Mártir. Para la celebración de las fiestas se ponen de acuerdo tanto las autoridades del ayuntamiento como las autoridades religiosas, ya que los recursos provienen del municipio.

También se celebra el Día de Reyes, en el día de la Santa Cruz los mayordomos y fiscales suben a una cueva de nombre "Metiktatik" lugar de origen de sus antepasados. El 8 de mayo se realiza una pequeña ceremonia en nombre de San Miguel y el 24 de Julio en una pequeña capilla en el barrio del Madronal se realiza una ceremonia para pedir la llegada de las lluvias. El 1 y 2 de noviembre se celebra el día de Todos los Santos y el 12 de diciembre se realiza la fiesta de la virgen de Guadalupe.<sup>11</sup>

*"La historia de cuando el agua no llegaba."*

*Hace un año (2000), —cuenta Francisca— unos religiosos protestantes fueron al cerro de "Metiktatik" donde se encuentran las tres cruces y la cueva donde escure agua. Los señores para comprobar que la cueva no era sagrada, quitaron las cruces. Entonces el agua no llegaba... entonces los rezadores subieron a poner las tres cruces y a rezar para que el agua llegará, después mucha gente del pueblo fue a poner ofrendas, llevamos trago, comida, velas para que el agua regresará, y entonces volvió el agua."*

Dos arroyos y una carretera cruzan la comunidad de Amatenango del Valle. Los arroyos llevan los nombres de San Nicolás y Pie de Cerro, surten de agua a la comunidad. La carretera panamericana que une a dos de las ciudades más importantes del estado: San Cristóbal de las Casas y Comitán, también une a la región de los valles centrales, el Soconusco y la región fronteriza con los Altos de Chiapas. La carretera panamericana se

<sup>10</sup> Ver gráfica 8, Anexo Pg 114

<sup>11</sup> Esponda Jimeno, Víctor Manuel 1994 Pg 222, 223.

construyó en la década de los 50's como consecuencia de la apertura del mercado estadounidense hacia el sur del continente.<sup>12</sup>

Las repercusiones de la llegada de la carretera al pueblo tienen ventajas y desventajas. Por un lado los pobladores tienen mayor facilidad de acceso a centros de comercialización, mayor oportunidad de adquirir información externa; logran obtener una diversidad de productos que se transportan de la región tropical del Soconusco y la selva hacia el centro del país. Pero también ha sido una de las comunidades donde mayor influencia han tenido las políticas corporativistas e indigenistas que el gobierno desarrolló durante las décadas de los '60, '70 y '80.

El control político ejercido por el gobierno federal y estatal a través del Partido Revolucionario Institucional, fortaleció el poder ejercido por cacicazgos los cuales fungen como intermediarios entre las instancias gubernamentales y la comunidad, capitalizan poder político y/o poder económico. Este poder empezó a tener sus primeros desencuentros con la población al ejercer una intolerancia religiosa frente a la conversión de católicos en filiales protestantes, también la crisis agrícola y la demanda de tierra generó un proceso organizativo de lucha por la tierra y apropiación del proceso productivo, y una oposición contra el poder local que se expresó en la presencia de la OCEZ-CNPA que surge en los municipios de Venustiano Carranza y Villa las Rosas. Sin embargo la presencia de dicha organización en relación al poder ejercido por el gobierno federal y estatal, no implicó mayor ruptura en la gobernabilidad del municipio. En el municipio hasta antes de 1995 sólo había gobernado un solo partido, el PRI.<sup>13</sup>

La participación de las mujeres en el ámbito de la política local hasta antes de 1994 fue reducida. Se enfocaba a apoyar al marido que ocupaba algún puesto de partido, asistir a eventos gubernamentales a los que eran convocados o acompañar a los compañeros en marchas, plantones, para demandar créditos o tierra.

Las repercusiones en el municipio del levantamiento zapatista de enero de 1994 se observaron en distintos niveles y ámbitos. Surge por primera vez una oposición política al PRI. Durante este año se constituye una oposición que se une a la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (AEDPCH) y toman la alcaldía del municipio, apoyan la candidatura a gobernador de Amado Avendaño Figueroa, así como la candidatura a presidente de la República de Cuahutémoc Cárdenas.

Para 1995, este grupo opositor se constituye como parte del Partido de la Revolución Democrática (PRD), que logra ser fuerza opositora en las elecciones municipales del 4 de octubre de 1995. En un clima de desconfianza se desarrolla la jornada electoral, al término, los priistas reclaman su triunfo, mientras los perredistas impugnan y denuncian fraude frente al Consejo Estatal Electoral (CEE). La manera en que se resolvió el conflicto fue con un conteo público, que se logró después de tres días de negociación, donde se evidenció el fraude electoral por parte de los priistas. Los resultados de la votación pública le dieron a

<sup>12</sup> Aubry, Andrés. 1992. Pg. 33

<sup>13</sup> En las elecciones de 1991, el Consejo Estatal Electoral, registra la siguiente votación: el PRI 1903 votos de una lista nominal de 2,727 personas. Es decir votó el 27% de la población

los perredistas 60 votos más, de un total de 1,924 votos válidos que representó el 62% de los empadronados de acuerdo a la lista nominal.

Durante tres años los perredistas estuvieron a cargo de la alcaldía municipal, sin embargo los escasos cambios que se generaron en la administración, así como la continuación de prácticas clientelares con sus representantes generó que algunos miembros de la población volvieran a votar por el PRI y este triunfara de nuevo en el municipio en las elecciones de 1998, los resultados alojados fueron para el PRI 1,177 y para el PRD 1,091 con una participación del 63% de la población dentro del padrón. Las mujeres representantes del PRD denuncian que el PRI estuvo comprando votos con cien pesos, dando gallinas, guajolotes y material para construcción.

En las elecciones locales de octubre de 2001 participó el 63% del total del padrón electoral que representa a 3,936 personas, el 58% de la población con derecho a votar. A diferencia de las elecciones anteriores donde la competencia estaba entre el PRI y el PRD, para estas elecciones surgen dos actores partidistas más: el PT y el PAN. Los resultados arrojados fueron los siguientes: el 44.8% de los votos fueron para el PRI el 33.8%, para el PRD el 9.7%, para el PAN el 3.2%, para el PT y el 2.9 fueron votos nulos.<sup>14</sup>

En un periodo de siete años el municipio de Amatenango ha dejado de ser gobernado por priistas y ha vuelto a ser gobernado por priistas, la división política cada vez es mayor en el municipio lo cual marca un cambio en la propia correlación de fuerzas políticas locales marcadas por los propios cambios políticos regionales y nacionales.

Otro aspecto interesante que permea el pueblo es el aumento de simpatizantes zapatistas en la región. Antes de 1994 el zapatismo no tenía presencia, sin embargo, en la actualidad algunas comunidades pertenecen al Municipio Autónomo Rebelde Miguel Hidalgo. Esto por un lado muestra que el EZLN desde 1994 crece en la región y por otro expresa que frente a las escasas alternativas de cambio que plantean los partidos políticos la población busca otros caminos de lucha

### 3.1.2 Estrategias de reproducción.

June Nash, en su libro *Bajo la mirada de los antepasados*, relata que en 1975 las mujeres se dedican al trabajo de la alfarería y los hombres al trabajo con la tierra. En ese entonces las mujeres se dedicaban a producir la alfarería y los hombres ayudaban en la etapa final de la quema y la comercializaban. En la actualidad el rol tradicional de la división del trabajo en la comunidad permanece, lo único que cambia es que las mujeres ahora se encargan del proceso de producción y comercialización. los hombres apoyan sólo en la extracción de barro y la recolección de la leña para quemar el barro.

Las mujeres también participan en las labores de la tierra, en tiempo de cosecha trabajan junto con los hombres en la milpa y en la pizca de frijol, pero los hombres se encargan de la comercializar una parte de su producción y la otra la guardan para el consumo que requieren durante el año. También como parte de las estrategias de reproducción de

<sup>14</sup> Ver gráfica 9 y 10, Anexo Pg. 113 y 114

autoconsumo se crían los animales de traspatio, algunas familias tienen hortalizas y otros árboles frutales en sus casas.

La crisis del campo mexicano de los últimos 30 años afecta en forma negativa a las familias campesinas. Esta situación repercute en los roles desempeñados en la unidad familiar Rosario Robles en su artículo *El ajuste invisible* publicado en el libro *Tiempo de crisis, tiempo de mujeres* menciona que la mujer campesina:

*"...participa más intensa y activamente en la reproducción de la unidad familiar y, como hemos visto, en las labores productivas agrícolas, lo que permitió que ciertos proyectos vinculados a las esferas productivas y de servicios se convirtieran en puntos de entrada naturales para una mayor participación, por la sencilla razón de que se inscribían en dominios que tradicionalmente le son reconocidos: salud, saneamiento, ambiental, educación, agua potable, nutrición, etcétera."*

En Amatenango del Valle esta situación se refleja en el desempeño de la mujer alrededor de su actividad productiva como alfarera, esta actividad que por tradición desempeñan las mujeres se ha convertido en uno de los principales sustentos de la reproducción de la unidad doméstica.

Petrona Díaz nos relata: con el trabajo de alfarera...

*"...compro mi ropa, mi maíz, mi frijol, leña para mi trabajo y para mi casa y le compro ropa a mi hijo. Yo gano más que los hombres, porque ellos se la pasan toda la semana trabajando en la milpa y no ganan dinero porque la milpa no crece rápido, allí no hay dinero, no encontramos lo que queremos."*

Los hombres en la actualidad siguen trabajando en el campo, pero también están buscando otras alternativas para adquirir recursos económicos; por ejemplo, la migración temporal es una práctica recurrente, desde los '60, '70 y '80, los hombres se iban a trabajar por temporadas a las fincas cafetaleras de la región del Soconusco o al ingenio de Pujilitik en el municipio de Venustiano Carranza.<sup>15</sup> En la actualidad esta condición de migrantes temporales es aún más recurrente, pero a diferencia de las décadas anteriores ahora los hombres migran a ciudades cercanas para trabajar como albañiles, o al norte del país, en busca de cruzar la frontera para trabajar en los Estados Unidos. Otro aspecto interesante que se presenta como parte de las estrategias de sobrevivencia es la existencia de familias que refugian migrantes centroamericanos en sus casas en su paso para llegar a Estados Unidos.

También la producción de alcohol de caña *posh* es recurrente en las familias de Amatenango del Valle. Esta actividad es uno de los principales recursos para elevar las condiciones de vida. Así encontramos que existen familias que llegan a producir 80 litros de alcohol diarios, y con la venta de este producto logran construir sus casas de concreto, así como adquirir los suficientes recursos para comprar algún carro.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Esponda Jimeno, Víctor Manuel. 1994. Pg. 220

<sup>16</sup> Las diversas entrevistas a las mujeres de Amatenango se desarrollan entre 1998 y 2002.

La producción de alfarería, el cultivo de maíz y frijol, la producción de alcohol de caña, así como la migración son aspectos que en la actualidad forman parte de la diversificación de actividades laborales, que en conjunto son estrategias de reproducción familiar emprendidas por las familias de Amatenango.

### **3.2 Mujeres de Amatenango.**

La vida de la mujer tzeltal en este valle la determinan aspectos culturales, económicos, políticos y sociales como son: el propio tradicionalismo de la comunidad, la condición de pobreza y las relaciones de género. Por lo general las mujeres viven subordinadas, marginadas o excluidas de la toma de decisiones en la casa y en la comunidad, en la oportunidad de estudiar, en definir cuántos hijos/as tener, vulnerables a la violencia intrafamiliar y estructural, con escasas posibilidades de decidir sobre su propia vida.

Las mujeres en general se casan<sup>17</sup> entre los 16 y 17 años. A diferencia de otras comunidades indígenas de los Altos de Chiapas, en Amatenango del Valle no se presenta el "dote", es decir, que el hombre no paga por la mujer con la que se quieren casar. Pero cuando una mujer se casa con un hombre, ella entonces pasa a ser parte de la familia del hombre, vive con la suegra, el suegro, las hermanas y hermanos del hombre, también vive con las cuñadas, los sobrinos. Para las mujeres el tener que irse a vivir a las casa de los suegros, significa adaptarse a los hábitos de la nueva familia, estar supeditada a las ordenes del suegro, la suegra, vivir en ocasiones chismes y pugnas internas entre las cuñadas y los hermanos del marido. Pero no en todos los casos se da esta situación o dura toda la vida de una mujer casada. Cuando un hombre tiene los suficientes recursos para comprar su terreno y construir su casa, o cuando el padre le otorga una parte de terreno de su casa para construir su propia casa, entonces conforman su propio hogar.

Las decisiones sobre cuántos hijos/as tener por lo general recae en los hombres, sin embargo, esto está cambiando por distintos motivos: la política de control de natalidad impulsada por el gobierno y las escasas oportunidades de sobrevivencia, debido a que la tierra ya no es una opción, y una de las razones del por qué tener muchos hijos es la mano de obra que representa para el trabajo familiar. Así observamos que mujeres mayores de cuarenta años tienen de ocho a diez hijos/as, mientras que las hijas de estas mujeres en la actualidad tienen dos o tres hijos/as. Así por ejemplo en dos encuentros que se dieron en la comunidad se registró en el primero que se desarrolló en 1997 que de 16 mujeres, 9 son solteras, tres tienen más de 30 años con más de tres hijos y una viuda con una hija. En el segundo encuentro realizado con un comité de Progresas, donde participaron 10 mujeres del Barrio el Cascajal, resultó que seis mujeres tienen menos de 2 hijos/as y cuatro más de tres hijos/as, de estas diez mujeres, cuatro reconocieron utilizar algún método anticonceptivo. Según datos del INEGI la tasa de crecimiento registrada en el municipio es de 3.17, y en las estadísticas de la base de datos del sistema municipal (SIMBAD, 2000), se registra que la mayoría de las mujeres tienen entre uno y tres hijos/as.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Ver gráfica. 11 y 12 Anexos Pg. 117

<sup>18</sup> Ver gráfica. 13 y 14 Anexos Pg. 118

Con dichos datos lo único que se puede afirmar es que son pocas las mujeres que tienen más de cinco hijos, lo que expresa una tendencia de reducir el número de hijos/as, pero también encontramos que en el pueblo de Amatenango existe conciencia de algunas mujeres por reducir el número de hijos/as o decidir no casarse. Esto se explica por distintas circunstancias que las propias mujeres miran al darse cuenta que tienen menores oportunidades de trabajo para sus hijos/as.

La falta de tierra que repartir, la actividad propia de las mujeres que cada vez requiere de ser más intensa ya que representa una mayor importancia en el ingreso económico para la familia, las políticas institucionales de planificación familiar, y la crisis económica que vive el campo, son factores que influyen en la determinación de algunas familias del pueblo para no ampliar su número de hijos/as.

En el ámbito de la división del trabajo la mujer dedica la mayor parte del tiempo a la crianza de los hijos/as y al trabajo doméstico; y el hombre al trabajo de la tierra y conseguir recursos para su reproducción. Esta división generalizada del trabajo de la vida cotidiana de las familias campesinas por sí solas no representan una desigualdad, sin embargo, la desigualdad se presenta en el quehacer cotidiano de algunas familias indígenas, en esa costumbre que hace a la mujer servir al otro, ser después del otro y ser para el otro.

Esta forma de organización de trabajo se reproduce a través de la educación diferenciada dirigida a los niños y a las niñas, como nos cuenta Arcadia:

*"las niñas según las enseñanzas de las mamás, primero hacen las tortillas y después se van a trabajar, y los niños también primero van a traer leña, según las enseñanzas de los papás..."*

En el ámbito de las relaciones familiares y maritales es común que un hombre deje a una mujer con hijos por otra mujer. Así, una queda excluida de los "beneficios" que significa tener un marido en casa como son: tener tierra donde sembrar maíz para el autoconsumo y alguien que la trabaje, un padre que se dedique a las enseñanzas del trabajo en el campo de los hijos, por ejemplo. Pero en ocasiones la participación del hombre se limita a dejar un poco de dinero para la familia, a golpear a la mujer y a los hijos/as, a estar borracho la mayor parte del tiempo, es cuando el hombre más que ser un compañero es un estorbo.

Hay mujeres que determinan dejar a sus maridos porque las golpean y maltratan, esta posibilidad se explica por la capacidad económica que tienen las tzeltales de tener una participación activa en la economía familiar, siendo la producción de alfarería una forma de adquirir recursos económicos para cubrir necesidades de reproducción. Así también se apropian de la diversificación de actividades productivas como son la siembra de maíz para el autoconsumo y la crianza y venta de animales de traspatio.

Las madres solteras son vistas con envidia y con celo por las propias mujeres del pueblo, pero también como aquellas que se pueden juntar con cualquier hombre, que en ocasiones son el chisme del barrio y se enfrentan a múltiples desencuentros con la comunidad. Así nos cuenta Petrona, del barrio del Cascajal:

*-Una madre soltera en el municipio-*

Petrona Gómez Díaz del barrio el Cascajal, se casó a temprana edad. Tuvo un pequeño de nombre José. Vivió un segundo embarazo, que culminó a los 7 meses de gestación porque se cayó del techo de su casa al guardar el maíz.

Cuando su pequeño apenas tenía un año, Petrona se fue a vivir con su madre porque su marido la golpeaba seguido. Desde entonces, apoyada por su madre que falleció en 1998, trabajó para ganarse la vida y la de su pequeño.

Su vida cotidiana está llena de encuentros y desencuentros con la gente de su comunidad. De sus ocho hermanos, son pocos con los que convive: con su hermana la más pequeña, con su hermano mayor que falleció en 1999, de vez en cuando con su hermano priista, poco con su hermano vecino. Pero con mantiene una pugna que ha llegado al extremo de que Petrona se ve amenazada es con su hermana mayor que es alcohólica. Sus amigas algunas del pueblo, otras de su propio barrio el Cascajal. Con ellas convive, se apoyan entre sí y de vez en cuando trabajan juntas.

Su casa la construye al lado de la de su madre, logran juntar un poco de dinero de la venta de "trago" (alcohol de caña) y con eso construye una pequeña casa de concreto.

Desde pequeña acompañaba a su mamá a la ciudad de San Cristóbal a vender su alfarería y cuando volvió a vivir con su madre, juntas iban a vender a los mercados de las ciudades de Comitán y San Cristóbal.

Cuando Petrona habla de su madre la recuerda con cariño, la extraña porque fue ella quien le dio la oportunidad de dejar a su marido. Su muerte marcó un cambio profundo en su vida, ahora ella sola tendría que enfrentar el ser mujer, madre y sin marido en la comunidad.

Sus recursos disminuyeron al cerrarse la producción de trago que tenían en su casa, entonces el trabajo de alfarera y su participación en una cooperativa del pueblo que se llama "Benzam", le permite obtener recursos económicos. También tiene media hectárea en distintos lugares de los alrededores de la comunidad, siembra su milpa para autoconsumo y cuida a sus pollos y guajolotes que come en días especiales y los demás los cría para venderlos. Un guajolote lo vende en \$200 y cada gallina en \$50. Desde 1998 recibe recursos del programa de gobierno de educación, alimentación y salud Progres a \$290 pesos. Sí vende 20 palomas, vende unas tres gallinas a \$50 pesos y un guajolote, logra juntar al mes 1290 pesos, esto varía cada mes, mucho depende de si hace las palomas que le piden, si tiene gallinas o guajolotes para vender, lo único constante y seguro es el dinero de dicho programa. Con los ingresos le alcanza para mantener a su pequeño en la escuela primaria Revolución, y ahorra para mejorar un poco las enormes necesidades que se le presentan, como por ejemplo construir un cuarto para una cocina y así tener un espacio para los guajolotes y gallinas para no tener que dormir con ellos porque en las noches, "...luego se los roban si se quedan afuera."

Después de varios años de trabajo tuvo lo suficiente para construir su cocina. Este hecho de tener una nueva cocina (que son tablas de madera, lámina de asbesto y un fogón) generó una serie de rumores y chisme. Petrona comenta un poco triste:

*"andan diciendo que yo soy la amante del presidente municipal, que él me compró la lámina y las tablas que por eso yo tengo ahora la cocina, pero no es cierto yo trabajé para construir esto."*

El padre de José se casó con otra mujer que no pudo tener hijos. Desde hace dos años se aparece de vez en cuando en la casa de Petrona. Ofrece dinero para su hijo y de vez en cuando le ayuda a cortar el pasto de su terreno, pero Petrona lo rechaza

*"me da miedo que se quiera llevar a José, ahora que lo ve grande y fuerte se lo quiere llevar..."*

Desde que volvió a aparecer ella no está tranquila, pero le niega cualquier apoyo y lo corre cada vez que aparece.

El desencuentro entre el hombre y la mujer en Amatenango es desigual, cuando los asuntos privados se vuelven públicos quien tiene menor capacidad de defensa frente a las instituciones del municipio es la mujer.

*-La historia de una mujer que fue traicionada por un hombre-*

Martina, mujer soltera de 30 años, es la tesorera de la cooperativa "J'pas Lumetik." Vivía con su padre hasta que un día, tuvo que ir a la ciudad de San Cristóbal de las Casas a arreglar los papeles de tierra de su hermano. Se encontró en el camino a un hombre en un taxi que le ofreció un aventón a la ciudad. Ella aceptó, ese día fue y regresó tranquila sin ningún percance.

A la semana siguiente tuvo que volver a la ciudad por el mismo asunto y se volvió a encontrar con el mismo hombre, como la primera vez el hombre no había intentado abusar de ella, aceptó el aventón e irse con él. Pero esta vez no la llevó a la oficina agraria, sino que se la llevó a un hotel, con jaloneos la hizo bajar del taxi y en el hotel al ver tal situación no le dieron un cuarto. Entonces el hombre la volvió a subir en el taxi y se la llevó al monte, ahí la violó.

Ella con mucha pena guardó su secreto, pero días después notó que su menstruación no llegaba, así que supuso que había quedado embarazada. Le reclamó a quien la había agredido su responsabilidad, y éste como era casado y su mujer no podía tener ningún hijo, le escribió que se iba a hacer cargo del niño o niña.

Martina sin creerle y sin querer un hijo, acudió a una de las parteras del pueblo para pedirle ayuda y que le diera una mezcla que hiciera que perdiera al pequeño. Pero el té que le preparo la partera no le sirvió.

Cuando el padre de Martina se enteró que estaba embarazada, le exigió al hombre que la había agredido que cumpliera con su responsabilidad, sin embargo éste negó haber tenido una relación con ella. Así llegaron a la presidencia municipal: ella junto con su padre y hermano a reclamar que el hombre debía de hacerse cargo de ella. Dicho hombre negó cualquier relación con Martina y llevó a su mujer para que testificara. El presidente municipal, junto con el juez municipal apoyaron al hombre. Después de este suceso su padre la corrió de la casa y ella se refugió en casa de una amiga.

Sin esperanza, semanas después acudió a una amiga para que le informara acerca del aborto y la posibilidad que tenía para hacerlo, para ese entonces ella tenía ya 16 semanas de embarazo, tenía poco dinero ahorrado y estaba dispuesta a gastárselo con tal de no tener a la criatura. Pero tal situación requería de mucho más dinero y le fue imposible abortar.

Cada una de sus compañeras de trabajo asumió el problema de Martina de distinta forma, unas se sintieron porque Martina no acudió a ellas desde un principio, y otras le dijeron que ahora el pequeño o pequeña que traía en el vientre sería cuidada por todas.

Cuando tuvo a su pequeña, se fue a vivir con su madre, porque su padre y madre están separados desde hace tiempo, ella necesitaba del apoyo de su mamá.

La respuesta de Martina al nacimiento de su pequeña hija fue de alguna manera de rechazar su nueva condición de maternidad, optó por no darle pecho y la mantenía con leche de lactantes en un principio, pero luego se le acabó el dinero y le pedía a sus conocidas que le regalaran la leche que le daban en la escuela a sus hijos, cuando se le acabó la leche que le regalaron, sólo le daba agua con azúcar a la niña. A la pequeña le dio diarrea y vómito durante una semana, y después falleció. Martina nos comenta después de la muerte de su hija:

*"...como que le echaron ojo, porque hablaron mal de ella desde que estaba embarazada."*

El espacio de la representación y participación pública es impuesto y delegado a los hombres.<sup>19</sup> Por tradición los cargos de presidencia municipal la dirigen hombres, los partidos políticos los dirigen hombres, los cargos religiosos están a cargo de los hombres, en las manifestaciones hablan los hombres. Es decir la imagen pública de todos los cargos políticos y religiosos está en manos de hombres. Más aún cuando una mujer propone alguna alternativa económica y le va bien, el resultado inmediato es el ejercicio de la violencia hacia ellas.

*-La historia de la mujer que puso la primera tienda en el pueblo-*

María de 26 años, soltera vive en el pueblo de Amatenango, trabaja de alfarera y atiende una tienda que se llama "Casa de Barro". Ella cuenta:

<sup>19</sup> Ver Bonfil, Paloma. 1999 Pg.33

*"Cuando tenía 9 años (en 1982) nos fuimos a vivir mi madre, mi hermano y yo a Venustiano Carranza."*

Su madre había decidido irse porque a su hermana la habían asesinado, continua María:

*"Aquí hay mucha envidia, mi tía tenía una tienda, la primera tienda del pueblo, justo enfrente de la escuela y le iba bien con su tienda, cada vez la tenía más grande. Pero la gente del pueblo decía que ella estaba con los maestros, que por eso le iba tan bien. Luego la mataron. A mi madre le dio mucho miedo y nos fuimos con su otra hermana a Venustiano Carranza. Apenas hace unos cuatro años regresamos acá a Amatenango, porque mi madre se puso muy enferma y necesitaba que la atendieran en Comitán. Desde entonces volví aquí al pueblo de Amatenango."*

La violencia se ejerce desde distintos ámbitos, pero existe un proceso y una historia de lucha de las mujeres por conquistar espacios públicos en el municipio que en la actualidad se refleja en que algunas mujeres tienen voz en las asambleas de los partidos políticos, otras logran manejar tiendas de abarrotes y también se encargan de las relaciones que se entablan con el gobierno y con instituciones gubernamentales. En los apartados siguientes se desarrolla con más detalle el papel de las mujeres en los ámbitos públicos del pueblo de Amatenango.

### *3.2.2 El papel de las instituciones en el fomento del desarrollo de las mujeres*

Las políticas públicas dirigidas hacia las mujeres de Amatenango tienen distintas variantes y responden también a coyunturas políticas. Existen aquellas políticas que se enfocan en necesidades sociales y aquellas que se desarrollan en el ámbito productivo de los quehaceres de las mujeres.

Entre las instituciones que tienen o han tenido presencia y participan en el fomento a proyectos productivos están el Fondo Nacional de Fomento Artesanal (FONART), Casa de Artesanías de Chiapas, Fondos de Empresas en Solidaridad (FONAES), el Instituto Nacional Indigenista (INI), el Instituto Nacional de Educación para Adultos (INEA), las cuales incursionan con distintos proyectos y en distintas épocas en trabajos productivos relacionados con el proceso de trabajo de la alfarería que realizan las mujeres del valle de Amatenango.

Desde 1960 se registra la presencia de dichas instituciones, algunos autores le atribuyen ser promotoras de la organización de mujeres alfareras en el pueblo, pero en lo particular diría que algunas organizaciones sobre todo las que se constituyen en un principio tienen injerencia en su constitución; pero no todas las organizaciones de alfareras que existen en la actualidad son fomentadas desde las instituciones gubernamentales.

Por qué las instituciones son facilitadoras de procesos organizativos no tradicionales de mujeres indígenas. Cómo se desarrolla en el capítulo anterior las políticas dirigidas a los pueblos indios y en particular a las mujeres a partir de 1970 fomentó la participación en las comunidades en respuesta a las movilizaciones emprendidas por los pueblos durante esta

década y a una necesidad de entablar una nueva relación con las minorías indígenas.<sup>20</sup> Pero también este proceso de incursión de las instituciones gubernamentales en áreas productivas con las mujeres tenía el objetivo por un lado de plantear alternativas de sustento económico para las familias indígenas frente a la crisis del campo e incorporarlas a nichos de mercado económico nacional, a través de la venta de la artesanía, en el apartado sobre la constitución de las organizaciones en Amatenango se aborda la relación de las mujeres con dichas instituciones.

También los recursos federales y estatales destinados a organizaciones se utilizan para ejercer un control político sobre la población. Esta situación se manifestaba con más claridad durante el gobierno priísta, donde las beneficiadas fueron principalmente las mujeres partidarias del PRI. Este mecanismo clientelar de control político en pueblo implica una limitante para el desarrollo integral de la comunidad, ya que sólo beneficia a grupos reconocidos como priístas, siendo la mayoría excluida de los recursos estatales o federales, lo que genera división entre las mujeres, por qué ese grupo recibió recursos y otros no, se preguntan.

En 1997 el gobierno de Ernesto Zedillo promovió a través de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) el denominado programa integral Progresá, que abarca aspectos focalizados como es salud, educación y alimentación.<sup>21</sup> En la actualidad el gobierno de Vicente Fox aumentó el número de integrantes de dicho programa a nivel estatal y nacional, dicho programa continúa siendo la política social dirigida a la población en pobreza y pobreza extrema.

El programa se articula en el marco de una política social neoliberal, dentro del desarrollo del "capital social". La pobreza en este marco se entiende como una situación o estado, y no como un problema estructural. Las mujeres, las mujeres embarazadas, los niños desnutridos y los niños en edad escolarizada son los destinatarios de los recursos de dicho programa. A diferencia de las políticas sociales emprendidas en sexenios anteriores, esta tiene una particularidad de dirigirse a individuos y/o familias en condiciones de pobreza y pobreza extrema, con el objetivo de evitar negociación con organizaciones sociales y de restringir subsidios con el argumento que benefician a las clases medias y no se destinan a los sectores más vulnerables.<sup>22</sup>

En Amatenango del Valle el Progresá incursiona en 1998<sup>23</sup>, vía una selección de familias que serían beneficiadas con recursos económicos, el INEGI desarrolla una serie de

<sup>20</sup> Ver Bonfil, Paloma. 1999. Pg. 43.

<sup>21</sup> Según el gobierno el Progresá tiene como objetivo "centrar su atención en la familia, apoyando principalmente a los niños y jóvenes, de ambos sexos, alentando los esfuerzos de los padres de familia para la superación de sus hijos. Progresá orienta sus acciones de forma encadenada para un aprovechamiento integral de sus beneficios." Los tres componentes que conforman el Progresá son: "Educación: Se proporcionarán becas educativas y apoyos para la adquisición de útiles para alentar la asistencia escolar de los niños y jóvenes. Así mismo, se buscará mejorar la cobertura y la calidad de la enseñanza mediante capacitación a los maestros y reforzamiento del equipamiento de las escuelas. Ver Progresá. 2002.

<sup>22</sup> Ver Cortés Ruiz, Carlos y Penso D'Albenzio Cristina. 1998. Pg. 357-359

<sup>23</sup> Según la Secretaría de Desarrollo Social, el programa progresá tuvo una cobertura en 1997 de 404,241, en 1998 de 1,909,946 y en 1999 de 2,559,596 familias beneficiadas. En total se apoyo a 2,156 municipio en

encuestas que determinaron el nivel de vida de las personas y qué familias son las que presentan mayores índices de pobreza. Así se definió que alrededor de 300 familias de la comunidad, serían las seleccionadas para recibir una cierta cantidad de dinero para apoyar la educación de los hijos, alimentación y salud.

La organización de dicho programa en la comunidad consiste en nombrar comités de Progresa, que están integrados por 10 madres de familia, cada comité tiene una promotora social o "voluntaria rural", normalmente una persona que sabe hablar español, leer y escribir. La asistencia social que se asigna en cuestión de educación depende del número de hijos que tiene la mujer. Si tienen un hijo reciben alrededor de 290 pesos al mes, si el niño o niña está en tercer grado de primaria reciben más recursos.<sup>24</sup>

Toda mujer que tiene la beca de Progresa tiene la obligación de ir una vez al mes al médico con el objeto de hacerles el examen de cáncer cervicouterino, el Papanicolau. Pero muchas mujeres de Amatenango no saben cuál es el objeto de esta consulta, sólo saben que si no tienen la firma del médico no tienen oportunidad de obtener la beca que se les otorga. En este sentido algunas mujeres han dejado de ir o ya no están dispuestas a recibir la beca porque no entienden el porqué del examen, además de que la revisión implica que las mujeres se sientan avergonzadas e indignas.

Una de las cosas que mencionan las mujeres cuando van a consulta, es que la doctora o el doctor les pregunta "¿tienes hombre o no tienes?" Si no tienen entonces no las revisan y si tienen entonces les hacen la prueba, además es probable que les apliquen algún método anticonceptivo sin su consentimiento, ya que en algunos casos se utilizan este tipo de programas para imponer el control natal.<sup>25</sup>

En octubre de 1999 el médico de Amatenango les entregó a las promotoras sociales el "cuaderno de trabajo del promotor social voluntario rural 1994", con el objetivo de censar a las integrantes de Progresa. Sin explicarles bien de qué se trataba, el médico les entregó dicho cuaderno para que en una semana pudieran censar a las mujeres que las promotoras representaban.

La promotora del barrio el Cascajal que pertenece al grupo No. 05 del Progresa me pidió que la apoyara en la elaboración de las preguntas con las demás mujeres de su barrio que están inscritas en dicho programa. A partir de esta relación tuve acceso a uno de estos cuadernos, lo que más me llamó la atención de los cuadernos es cómo plantean las preguntas.

---

53,006 localidades. Los apoyos destinados en cuanto educación son becas educativas y apoyo en la compra de útiles escolares, en cuanto a salud el cuidado prenatal y la vigilancia del crecimiento de los niños menores de cinco años, en cuanto a la alimentación familiar incluye dotación gratuita de suplementos alimenticios a mujeres embarazadas, lactantes y niños menores, así como una transferencia monetaria para la adquisición de alimentos. SEDESOL. 2000. Pg. 10

<sup>24</sup> El mínimo que están recibiendo en esta comunidad corresponde a 270 pesos, sin embargo parece ser que en otras regiones del país el mínimo que reciben es de 105 pesos.

<sup>25</sup> Ver Cortes Ruiz, Carlos y Cristina Penso. Pg. 362

Las preguntas en general se refieren a condiciones de salud que vive la familia, planificación familiar, escolaridad, condiciones de vivienda, y lo que denominan como costumbres de la familia: si beben agua hervida o no, si hacen del baño en el suelo o no, si mantienen basura en casa o no, si duermen en el suelo o no, etcétera. Lo relevante es que el planteamiento de las preguntas está en negativo, por ejemplo "¿Cuántas de las mujeres de 15 a 49 años faltan de planificación familiar?", lo que pudiera interpretarse como si no tienes planificación familiar entonces faltas, estás fuera y debes incorporarte.

En el caso del comité no. 05 de Amatenango del Valle las mujeres y sus familias tienen un promedio de tres a cuatro hijos. Cuatro de las diez utilizan algún método de planificación familiar. En general sólo un miembro de su familia sabe leer y escribir. Viven en casas con un sólo cuarto para dormir y la mayoría tiene piso de tierra. Casi todos sus hijos han tenido diarrea de dos a tres veces al año y la mayoría había arrojado lombrices por lo menos una vez, también se enferman de anginas entre dos y tres veces al año.

En el cuadro que se presenta se dan algunos resultados de la encuesta realizada en 1999, además de las preguntas realizadas por el cuaderno de Progresá se les preguntó cuál era la cantidad que reciben cada mes.

No. de mujeres	No. de personas por familia	Mujeres que utilizan planificación familiar	Mayores de 15 años que saben leer y escribir	Cantidad que recibe de Progresá	Escolaridad de hijos a nivel primaria y sólo 1º de secundaria									
					0	1	2	3	4	5	6	7		
1	5	No	0	290	X									
2	9	No	1	290	X									
3	3	No	0	710					X			X		
4	4	Si	1	900				X		XX			X	
5	4	Si	0	610				X		X				
6	7	Si	1	290	X									
7	2	Si	1	290	X									
8	4	No	1	710					X			X		
9	6	No	3	410					X	X				
10	7	No	0	710					X			X		

Fuente: Trabajo de campo, 1999.

Todas tienen al menos a un niño o niña en la escuela. La cantidad de dinero que reciben del Progresá para apoyar la salud, educación y alimentación de sus pequeños es: las que tienen un hijo en la escuela reciben \$290 pesos, las que tienen dos hijos en la escuela y que están en tercero, cuarto, quinto o sexto de primaria reciben \$710, las que tienen tres hijos en los últimos cuatro años de la escuela reciben \$900, las madres que tienen hijas en la escuela reciben un poco más de dinero, quizá porque las estadísticas revelan que el mayor número de ausentismo escolar es el de las niñas. Los hijos o hijas que van a la secundaria también reciben mayores recursos. La pregunta a hacer es si con este dinero satisfacen sus enormes necesidades de salud, alimentación y educación, evidentemente no les resuelve mucho pero si implica un apoyo mensual.

Las mujeres organizadas en sus comités realizan todo lo que se les pide por parte de la institución, sin embargo su participación se limita a cumplir con los requisitos

institucionales: ir algunas pláticas —que poco entienden—, ser revisadas por un médico sin saber que les está revisando y esperar en grandes filas los recursos de dicho programa.

Cabe preguntarse cuál es el impacto de dicho programa en la comunidad. Si las familias no fueron informadas bajo que criterios se determinó a quién sí y a quién no otorgar los recursos, lo único que se les comentó fue que dentro de tres años les iba a tocar a las que no les tocó; si a las mujeres que se les hace el examen de cáncer cervicouterino no tienen nociones del porqué se les revisa; si se les aplican cuestionarios que de antemano cuestionan sus formas de vida; si impulsan una organización que sólo responde a los intereses económicos de un programa gubernamental, entonces qué alternativa de desarrollo propone el gobierno en cuanto a enfrentar una condición de pobreza que no se resuelve con una cantidad de \$900 pesos al mes, y que se limita a un programa paliativo cuyo límite está en manos de las políticas impulsadas por el gobierno y se utiliza más como un programa de contención para simular una paz social.

Sale a relucir que no existe ningún recurso por parte del municipio de Amatenango del Valle que esté destinado directamente a las mujeres del pueblo. Los recursos municipales están destinados a obras como drenaje, pavimentación y electrificación en la cabecera municipal, y en las comunidades y rancherías se destinan recursos para vivienda y caminos.<sup>26</sup>

Las instituciones gubernamentales por lo general se limitan a imponer programas diseñados, planificados y desarrollados desde lineamientos verticales que impiden que los destinatarios participen activamente en definición de una estrategia de largo plazo para el desarrollo de su comunidad y región. Las comunidades aceptan la participación de las instituciones, no porque estén de acuerdo en cómo se implementan dichos programas o proyectos, sino porque lo ven como un recurso más que forma parte de las estrategias de subsistencia de los pueblos.

### 3.3 Ser alfarera

A la entrada de San Cristóbal de las Casas, viniendo de Rancho Nuevo<sup>27</sup> se mira una gran escultura de bronce: una mujer con Mu'ch, una manta de cuadros que cubre su cabello, su mirada tierna se dirige a la paloma de barro en sus manos.

*"Es Doña Juliana", -dice Petrona- "no se porqué está aquí en San Cristóbal si no somos de aquí."*

El trabajar el barro sintetiza una educación heredada: de abuela a madre, de madre a hija. Un espacio individual y colectivo, un espacio privado que se ha hecho público. Entre mujeres se construye un sentimiento de pertenencia, un espacio permitido en la comunidad. Una identidad colectiva que expresa sus propias contradicciones.

Con la suavidad de sus manos pintan jarritos, ollas, platos para la fiesta. Con su mirada cariñosa queman palomas, macetas, ceniceros para los turistas. Con la creatividad de su

<sup>26</sup> Entrevista con el presidente municipal de Amatenango del Valle. Septiembre de 2001.

<sup>27</sup> Rancho Nuevo, queda al poniente de la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

corazón moldean aquellos hombres mayas, los que vieron en la cajita de cerillos "La Continental" y les gustan mucho a los turistas.

*"Mi mamá me enseñó hacer esos monos de la cajita de cerillos, el primero me salió cachetón", recuerda Petrona Gómez con una sonrisa.*

La materia prima que hace posible el trabajo se encuentra debajo de su tierra y en los montes que rodean el valle. El barro enterrado en el campo "el Madronal" es del colectivo del pueblo y del uso colectivo de las mujeres. Petrona Gómez tiene su pequeño taller de alfarería en la antigua casa de su madre. Ahí amasando el barro nos platica:

*"La tierra (barro) que usamos no se acaba, me dijo mi mamá que esa tierra crece... A lo mejor sí, porque cuando llegamos a escarbar ya encontramos más, donde escarbamos ahí mismo crece, esa tierra va a estar siempre, nunca va a acabar, no se sabe cuando se va a acabar, aunque nos morimos pero de todas maneras la tierra va a quedar."*

*"Mi mamá me enseñó cuando yo era niña. Desde niña aprendí este trabajo, no fui a la escuela porque me dediqué a trabajar el barro, creo no hubiera aprendido trabajar el barro y hubiera seguido mi estudio. Trabajar el barro cuesta mucho creo que el estudio es más fácil. Hubiera sido más bueno si me hubieran mandado a la escuela en vez de enseñarme a trabajar el barro y eso lo siento difícil. Estaría haciendo otras cosas y no trabajar el barro. Pero mi oficio es trabajar el barro. Ya de grande aprovecho mi trabajo, ahora ya estoy ganando un poco, cuando terminamos nuestro trabajo aquí vienen a comprar".*

El esfuerzo, la dedicación y el trabajo a esta actividad lo explica Petrona Gómez de manera muy sencilla:

*"La tierra (el barro) que usamos sale allá (en el campo el Madronal), llegamos a cargarla; primero lo secamos y luego lo remojuamos para revolver con la arena, después de revolver con la arena ya va estar listo para el barro. Al terminar de hacer el barro lo secamos para lisar, después de lisar lo quemamos. Entonces ya podrán comprar y lo llevan a sus casas. Así es el trabajo, es muy difícil de hacer."*

El sol, la lluvia, el calor y la humedad del lugar están en todo el proceso de elaboración de la alfarería. Cuando el sol brilla por varios días en el valle del pueblo las fogatas de la quema de la alfarería se miran en el horizonte, ellas mujeres de Amatenango queman sus piezas de barro cada que tienen las suficientes para prender mecha. Son mujeres que cuando la lluvia cae por días, aprovechan el primer rayo de sol para poner a secar el barro que recogieron y las piezas que han moldeado.

Es en los primeros meses del año cuando la temporada de lluvia todavía no llega, trabajan en la recolecta del barro que será utilizado durante todo el año. Para recoger el barro en el campo el Madronal, primero escogen el lugar donde empezarán a excavar un hoyo para sacarlo, cuando encuentran el barro empiezan a ver que tan limpio está, hay uno que está

muy sucio porque se revuelve con la tierra amarilla del lugar y hay otro que está un poco más hondo y está más limpio. Siempre corren riesgo al sacar el barro, porque se meten entre pequeñas cuevas que se hacen al excavar. En una ocasión a una mujer del pueblo que estaba recogiendo barro se le derrumbó la tierra y quedó sin poder caminar según nos cuentan las mujeres.

Después de recoger el barro, lo esparcen en el patio para secarlo. Cuando el barro está bien seco, entonces lo desbaratan y lo ponen a remojar en cubetas. Después se escurre y lo amasan para que esté listo para mezclarlo con la arena que recogen en el banco de arena que está en la comunidad. Cuando van a recoger la arena, ellas escogen la más fina porque es la más útil para su trabajo, ellas tamizan la arena en cualquier bolsa de mercado que les sirve como coladera. Es entonces que con barro, agua y arena cernida amasan la mezcla. Después de amasado tienen todo para empezar a moldear sus piezas con sus manos. No utilizan moldes ni torno para hacer las piezas, solo la fuerza de sus manos.

Después de elaboradas sus piezas las ponen a secar al sol, y empiezan a planear el día de la quema. Juncia, madera y fuego son la materia prima que hace posible el cocer las piezas moldeadas de barro. La juncia la recogen en el monte. Por lo general la madera la cortan los hombres de la familia, o la compran de aquellos que fueron a cortar la madera del monte. Un camión de leña les cuesta alrededor de \$200 pesos.

El día que el sol brilla o la lluvia no cae, desde las 6 de la mañana empiezan a trabajar. Primero ponen las piezas al fuego para que se terminen de secar bien, después con una piedra de río empiezan a tallar las piezas, haciendo un poco de rayas, esto es para que las piezas se cuezan bien, después poco a poco empiezan acomodar pieza por pieza, con mucho cuidado. Como un rompecabezas las acomodan de tal forma que les queda un pequeño montículo de piezas moldeadas en barro, para este trabajo cualquier pedazo de varilla o lámina le es útil para acomodar.

Poco a poco empiezan acomodar la madera. La cortan de acuerdo al tamaño necesario para cada lugar. Algunos son pedazos más grandes y otros más pequeños, y en una especie de círculo van cubriendo las piezas de barro con madera y juncia. Cuando todo está cubierto por madera y juncia, con un cerillo o encendedor prenden mecha a la gran fogata. Alrededor de una hora el fuego está encendido y cuando empieza a consumirse, entonces las mujeres con un palo grande y con mucha habilidad empiezan a quitar palo por palo hasta volver a quedar el montículo de piezas de barro ahora ardiendo. Las dejan enfriar y es entonces cuando ya están listas para la venta.

El consumo de leña en cada quema depende del tamaño de los productos que tienen que quemar, pero por lo general se consumen entre 30 trozos grandes de leña en una quema que contiene aproximadamente 20 objetos grandes. El uso de la leña en Amatenango se utiliza para hacer la comida y quemar la alfarería. El alto consumo lleva a que Amatenango del Valle a estar entre los 10 municipios con mayor consumo de leña.<sup>28</sup> Francisca nos comenta de dónde cortan la leña que usa el pueblo:

<sup>28</sup> Amatenango del Valle se encuentra entre los 10 municipios con más alto consumo de leña, esto se explica por la importancia del uso de la leña para necesidades de alimentación y de cocción de la alfarería. En una

*“La leña que cortamos para uso cotidiano es leña seca, la que ya está seca...nosotros no cortamos árboles, eso pasa en las comunidades donde tienen motosierra para cortar.”*

El hacer del barro una especialidad de las mujeres de la comunidad de Amatenango le da una dimensión que cruza la subjetividad y objetividad de la identidad de las mujeres del pueblo. En su hacer cotidiano del barro se identifican con este, cuando alguien les pregunta ¿cuál es tu oficio? ellas responden: Alfarera. Es un espacio donde se refleja el pasado en el presente; es una manera de obtener recursos propios; de convivir y vivir; un espacio privado y colectivo.

A lo largo del proceso de elaboración del barro, se cruzan los distintos problemas que enfrentan, y estados de ánimo que viven en cada momento del proceso de su trabajo. Si están alegres y con fuerza moldean sus piezas con delicadeza, si están tristes y preocupadas poco piensan en el trabajo y lo hacen con poco interés. Si están cansadas y sin fuerza lo realizan con poco detalle, si tienen prisa de entregar sus piezas para vender, trabajan rápido y con poco detalle. Cuando están enfermas casi no trabajan, o si tienen algún otro asunto que atender dejan el trabajo de alfarería de lado. En cada pieza que elaboran no la firman, pero sus huellas se impregnan y cada una sabe quien hizo cuál pieza.

Las mujeres han guardado un espacio de identidad que desde afuera se conoce como las mujeres que hacen palomas. Sin embargo, hace 30 años no hacían palomas, hacían tinajas, platos, jarritos, cómales, chichinas<sup>29</sup> para guardar el agua, comer y tomar, hacer la tortilla, limpiar el frijol y el maíz. Doña Juliana López narra:

*“Antes, cuando aprendí a trabajar, cuando tenía catorce años, hacía cántaros. Mi mamá y yo nos íbamos caminando a San Cristóbal a vender, hace treinta o treinta cinco años. Hace quince años empecé hacer chimeneas, la primera que hubo la hice yo, pero la copié de una de Oaxaca, después todas me copiaban mi trabajo.”<sup>30</sup>*

Al ver las mujeres que los nuevos diseños como chimeneas, palomas, macetas, soles y lunas gustaba mucho a turistas y podían vender un poco mejor y más, empezaron a aprender otros diseños; se fue socializando el conocimiento de hacer las palomas.

### *3.2.1 La artesanía en el marco del desarrollo del capital: de valor de uso a valor de cambio.*

El trabajo de las mujeres como alfareras en el pueblo de Amatenango del Valle, hasta hace unas cuatro décadas respondía a una necesidad de reproducción familiar. Los objetos realizados con barro se utilizaban para el uso doméstico y para las fiestas tradicionales en la comunidad. También existía, como mencioné en el apartado anterior, un uso de intercambio para adquirir otros productos que satisficieran las necesidades de la familia.

tesis de maestría del Colegio de la Frontera sur se registra un consumo anual de 5408 toneladas Ver Calderón Cisneros, Araceli. 2001.

<sup>29</sup> Coladores para limpiar el maíz y el frijol

<sup>30</sup> Ver Instituto de la Artesanía Chiapaneca. s.f

La inserción de la producción alfarera en Amatenango del Valle en el mercado se da principalmente desde la década de los setenta. Esta incorporación de los productos elaborados para uso doméstico y tradicional en las comunidades se convierte en productos elaborados para un nicho de mercado específico, el de las artesanías. Es decir, se genera un proceso de *subsunción formal del trabajo en el capital*.<sup>31</sup>

La inserción de la producción alfarera en el mercado se observa desde la década de 1970, cuando distintas instituciones ingresan a la comunidad y proponen la elaboración de diseños innovadores en su época para las mujeres productoras de la alfarería, así como su nuevo destino a un mercado del cual las mujeres poco conocían en su momento. A partir de entonces ven en los objetos un valor de cambio, es decir, producen alfarería para cambiarla por dinero, y este dinero lo destinan ellas para su reproducción familiar. Esto no quiere decir que dejan de realizar productos de alfarería para su propio consumo, pero al insertarse en los nichos del mercado artesanal, la mayoría de la producción se destina a dichos mercados.

En un estudio elaborado por el Colegio de la Frontera Sur<sup>32</sup> sobre cambios tecnológicos en el proceso de elaboración de barro en el pueblo de Amatenango del Valle, que parte de una documentación realizado de 1956 a 1999 sobre cuáles han sido los cambios en la forma de producción de la alfarería, se analiza la tecnología introducida por organismos gubernamentales y no institucionales, y cuál ha sido su aceptación en la comunidad. Sale a relucir que el cambio tecnológico que se genera en Amatenango del Valle se da principalmente de acuerdo a la demanda y no en el proceso de producción de la alfarería. Así tenemos que, aunque se introducen hornos con distintas características, ninguno ha sido apropiado por las mujeres, mientras que sí se han apropiado de nuevos diseños para responder a la demanda del mercado.

Una pregunta que surge de este análisis es porque las mujeres no se apropian de la nueva tecnología en el proceso de producción. Sólo porque por tradición lo hacen así. Por lo general la tecnología que ha sido introducida está vinculada al proceso del cocido del barro, se introducen hornos de cocido de barro con distintas características: de leña, petróleo o gas. Sin embargo dichos hornos por un lado presentaron fallas técnicas en el cocido, no adquieren la suficiente temperatura para el cocido de la alfarería, cuando esto fue resuelto con el horno de gas, los costos de producción fueron demasiado elevados.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Para Marx el desarrollo del capitalismo genera dos procesos de acumulación de capital: uno que es la subsunción formal del trabajo en el capital y otro la subsunción real del trabajo en el capital. Ambos procesos conforman parte de la forma de producción capitalista, que adquiere diferentes dimensiones y formas de acuerdo al lugar donde se desarrolla. En la subsunción formal del trabajo en el capital, que es el aspecto que nos interesa desarrollar en este apartado, Armando Bartra define que "la esencia del aspecto formal de la subsunción radica en que todos los valores de uso adquieran el carácter de valores de cambio (desdoblamiento) y que la lógica de los valores de cambio se impone sobre la de los valores de uso (inversión) y el factor decisivo es la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía". Bartra, Armando. Pg. 52,53

<sup>32</sup> Ramos Muñoz, Dora Elia y Manuel Roberto Parra Vázquez. 1999. Pg. 186

<sup>33</sup> La introducción de hornos de leña, gas, etcétera responde al objetivo de hacer un mejor uso de ahorro de energía y detener la deforestación.

Otro obstáculo para que dicha tecnología no fuera apropiada es que dichas instalaciones se construían en una sola casa de alguna de las dirigentes de las organizaciones, esto implicaba que si otras mujeres requieren de quemar su trabajo tendrían que ir a alguna a las casas donde están los hornos. Así las mujeres que forman parte de alguno de los colectivos donde las presidentas tienen sus hornos no llevan sus objetos de barro a cocer en el horno porque les queda muy lejos y corren el riesgo de romperlos, además de que rompe con la forma tradicional de elaboración de la alfarería, porque por tradición ésta se elabora en la unidad doméstica, mientras que si queman en los hornos, esto implicaría que tendrían que moldear donde están las instalaciones de dichos hornos y pasarían menos tiempo en sus casas dejando de trabajar en las múltiples actividades que implican las labores de la casa y el cuidado de los hijos.

Las transformaciones en el destino de los productos artesanales, impuestas por las políticas económicas e introducidas por agentes institucionales, han generado cambios tanto en los objetos elaborados como en la forma de producción de las artesanías. Estos cambios también han implicado cambios en los roles tradicionales de las comunidades, así como el sentido tradicional de la elaboración de la artesanía. Así tenemos que en la actualidad la producción de artesanía se vuelve una de las pocas alternativas que existe en la comunidad para conseguir recursos económicos para la reproducción familiar y son las mujeres quienes juegan el papel protagónico tanto en el proceso de producción como en el proceso de comercialización.

¿Qué implicaciones han tenido estas transformaciones en el valor que le dan las mujeres a su trabajo? Merit Santis que colabora con Kinal Antzetik comenta sobre los cambios que significa para las mujeres la venta de textiles elaborados en las comunidades:

*“para las mujeres ha sido un proceso lento, difícil el reconocer en su trabajo un valor distinto al que ellas le dan, ¿cómo voy a vender la blusa que yo uso? nos comentan las mujeres de las comunidades”.*

Estas transformaciones para las mujeres de la comunidad es difícil de asumir y aceptar, sin embargo las escasas oportunidades de conseguir recursos por otros medios las obliga a asumir dicho mercado.

En la actualidad las mujeres artesanas están insertas en los nichos de mercado artesanal, éste ha venido adquiriendo importancia en la comunidad porque cada día son más escasas las posibilidades para los campesinos de vender sus productos agrícolas a un precio justo, por lo tanto la economía familiar de subsistencia está cada día más enfocada a producir productos agrícolas para el autoconsumo y de las pocas alternativas dentro de la comunidad que posibilita la adquisición de recursos económicos todo el año es la venta de alfarería.

### 3.3.2 Comercializar los productos de barro.

Sacar, secar, amasar, moldear y quemar el barro, se trabaja desde tiempos remotos en esta comunidad, ha sido un elemento de trueque, de intercambio, fueron dados en tributo durante la época colonial y en la actualidad son parte del mercado artesanal que se

XOCHIMILCO SERVICIOS DE INVESTIGACIÓN  
ARCHIVO HISTÓRICO

desarrolla en México. Desde mucho antes de que la carretera cruzara por el pueblo, los hombres caminaban a los pueblos más cercanos a intercambiar sus productos por alimento u otras necesidades, hasta venderlos en algún mercado de algún pueblo o ciudad cercana.

La construcción de la carretera panamericana facilitó el proceso de comercialización de los productos de Amatenango del Valle y permitió la apertura de un mercado más amplio para la alfarería, como fue que las mujeres de manera individual expusieran su trabajo a la orilla de la carretera para venderlo. También la llegada de agentes externos como funcionarios de instancias gubernamentales, artesanos de otros lugares del país como los de Oaxaca, estudiosos de los indígenas, turistas, etcétera, lo que les permitió aprender a elaborar nuevos productos y venderlos como artesanía a un mejor precio.

*"Después aprendí a hacer la paloma y esa se vende más caro, es muy difícil revolver la tierra, es muy cansado, pero cuando aprendí me dijeron que era muy bueno. No fui a la escuela porque me dediqué a hacer este tipo de trabajo. No tenía dinero, ni para comprar mi lápiz cuando crecí, por eso mejor me enseñaron a hacer este trabajo."*  
Comenta Petrona, sentada en el patio grande que tiene en medio de su casa.

Otro aspecto importante que se observa en las relaciones de mercado en Amatenango del Valle es la desvalorización del trabajo que se genera a partir de los intermediarios que llegan con carros al pueblo y compran a precios muy bajos sus productos, estos distribuyen la mercancía en distintos lugares de la república. Así vemos que en Amatenango una maceta con figura de paloma, la productora la vende en 30 pesos, la vemos en setenta u ochenta pesos en comercios de plantas en Cuernavaca, Morelos. Si esta misma maceta con figura de Paloma la vende en una cooperativa, la cooperativa le incrementa un 50%, es decir, la vende en 45 pesos. Si sale a las ciudades más cercanas a vender le rebajan el precio hasta 25 pesos. Si salen a la carretera a vender entonces pueden recibir hasta cuarenta pesos. Doña Felipa, mujer del barrio del Cascajal, que por algún tiempo trabajó con una de las tres organizaciones de mujeres que hay en Amatenango del Valle, nos cuenta:

*"Estaría más bien si aquí nos vinieran a comprar nuestro trabajo, así lo venderíamos en buen precio, en vez de regalarle nuestra ganancia a los que vienen a comprar para que ellos lo vendan, eso es lo que no queremos. Lo que queremos es que aquí vengan a comprar lo que les gusta el trabajo, nosotras mismas vendemos y nos pagan a cada quien. No es igual como en una cooperativa que ellos reciben el dinero y después nos pagan a nosotras, no nos conviene, a lo mejor les queda la mitad."*

La cantidad de palomas que venden las mujeres varía cada mes, depende del mercado y la solicitud que haya por parte de las cooperativas que existen o los intermediarios que compran en el pueblo. Pero por lo general a una mujer que pertenece a una cooperativa se le pide entre 25 y 50 palomas, que representa una adquisición entre 750 y 1500 pesos al mes en el mejor de los casos.

El hecho de que las mujeres enfrenten como individuos el mercado de artesanías las pone en desventaja con los intermediarios y frente al mercado de artesanías. Como individuos

sus posibilidades de negociación del precio son muy limitadas. Al solicitar que los turistas lleguen a comprar al pueblo porque venden un poco más caro sus productos, también implica una limitación, porque si bien un número considerable de turistas pudiera llegar directamente con las mujeres a sus casas a comprar, los nichos de mercado de alfarería tanto en el estado como a nivel nacional son mucho más amplios que esto.

Esta situación de desventaja que enfrentan las mujeres de Amatenango del Valle en el mercado se explica en el conjunto de las relaciones económicas y productivas desiguales que viven los pueblos indios. Esta desigualdad se genera por los bajos precios que pagan los intermediarios y en las escasas opciones de recursos que presentan las instituciones gubernamentales para impulsar el trabajo artesanal. Los ingresos que reciben por su trabajo son insuficientes para cubrir sus necesidades. Pero es la única alternativa que se les presenta en su comunidad para adquirir algunos recursos para la familia.<sup>34</sup>

Las mujeres aspiran a tener una mejor calidad de vida, y ven en la venta de su alfarería la posibilidad de obtener recursos para mejorar sus condiciones. Para ello buscan por diferentes medios obtener un mejor precio para sus productos, se organizan entre sí, se vinculan con instituciones gubernamentales, no gubernamentales y organizaciones sociales que les posibiliten mejorar su venta.

#### **3.4 La organización de mujeres alfareras.**

Al enfrentar el problema de la comercialización de sus productos, las mujeres se han visto en la necesidad de colectivizar el problema de comercialización, pasar de enfrentar en lo individual la necesidad de comercializar sus productos, para enfrentar en colectivo y de manera pública el problema del mercado de la alfarería.

¿Por qué se les presenta a las mujeres la necesidad de organizarse? Frente a las escasas oportunidades que plantean los nichos de mercado artesanal, las mujeres buscan por diferentes medios conseguir alternativas para la venta de su alfarería, una de ellas ha sido el constituir organizaciones o grupos de mujeres que les permita enfrentar en forma colectiva el problema de la comercialización.

Ahora bien, ¿qué actores han sido los que posibilitan o intervienen en la constitución de dichas organizaciones? Por lo general las instituciones gubernamentales ya sean estatales o federales que están abocadas a trabajar con indígenas o trabajadores artesanales como son: el Instituto Nacional Indígena (INI), el Fondo Nacional de Solidaridad (FONAES), Casa de Artesanías y el Fondo Nacional para las Artesanías (FONART). Estos organismos institucionales coadyuvan de alguna manera en la constitución de dichas organizaciones; ya sea porque uno de los requisitos es estar organizadas para poder recibir créditos, o por que, como mencione en el apartado de "el papel de las instituciones en el fomento del desarrollo de las mujeres", las distintas instancias gubernamentales promueven como una de las políticas la conformación de organizaciones.

-La historia de las mujeres que fundaron la primera cooperativa de Amatenango el Valle.-<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Bonfil, Paloma. 1999. Pg. 72

<sup>35</sup> Ver Nash, June. 1993. Pg. 127,128.

Juliana López en un testimonio publicado por el Instituto de Artesanía de Chiapas, cuenta:

*"Hay unas muchachas que fueron a aprender a México. Como tres muchachas fueron a México para trabajar. Y a todas les dieron un trabajo para empezar la Casa de la Artesanía. Les dieron el horno. Pero las muchachas no regresaron a trabajar en la Casa de la Artesanía, así que trabajaron en su casa. Entonces yo y mi difunta amiga, Petrona, quedamos allí en la Casa de la Artesanía. Empezamos a trabajar y a probar cómo se usa este horno. El horno usaba gas o eléctrico, pero no sirvió para nada. Y lo dejamos. Ahora ya no hay Casa de la Artesanía. Ya la tumbaron y la hicieron escuela. Las artesanas tenían una cooperativa; ahora ya no. La cooperativa estaba en la Casa de la Artesanía, donde las mujeres traían trabajo para los que pidieron alfarería. La mujer, con quien los dejaban, se quedaba con la mitad del dinero y la mitad lo daba a las mujeres. Hubo un gran problema; robo mucho del pago de las piezas."<sup>36</sup>*

Las hijas de Francisca López: Juana y Francisca, cuentan que su mamá también participó en la primera organización de mujeres en el pueblo:

*"el Licenciado del INI que llegó en ese entonces fue a nuestra casa primero, llegó con mi mamá primero y mi mamá como no sabía hablar español le dijo a Juliana, que ella si sabía hablar español que le ayudará, entonces empezaron a organizar un grupo de mujeres para vender con el licenciado, llegaba un camión y se llevaba pura tinaja grande, comenta Francisca, primero llegaban a recoger todo a mi casa y después se pasaron la "Casa de Artesanías", que estaba donde ahora está el jardín de niños. Mi mamá dejó de participar, porque mi padre murió y ella había quedado embarazada de su último hijo después de siete, entonces Juliana y Petrona quedaron a cargo de esa "Casa de Artesanías."*

*-Petrona López mujer que quizó ser presidenta municipal.-*

A temprana edad Petrona López se casó con un joven de la comunidad, y poco duró su matrimonio ya que no se llevaba bien con su marido. Después tuvo relación con un hombre casado de la comunidad y tuvo una hija. A este hombre le reclamó una hectárea de tierra.

Como madre soltera, sufrió como otras mujeres de la comunidad el desprecio de ser mujer con hija y sin marido. Ejerció su oficio de alfarera y partera en la comunidad, a través de la relación de sus amigas con algunas instituciones, participó en 1967 en la primera cooperativa de mujeres alfareras en el pueblo. Su carrera como dirigente de la cooperativa la llevó a contender por la alcaldía municipal.

En 1978 mataron a Petrona, June Nash relata que cuando regresa a la comunidad en 1982 y se entera de la muerte de Petrona empieza a preguntar porqué la mataron. Le contaron su historia y nadie reconocía en un principio que su muerte hubiera sido porque quiso contender a la alcaldía municipal. No fue sino hasta 1989 que la mayoría coincidió en que la habían matado por su trabajo político.

<sup>36</sup> Instituto de la Artesanía Chiapaneca. S.F pg. 10

Diferente a esta versión es la de Francisca y Juana Gómez Bautista que dicen que Petrona López y Juliana López andaban con muchos hombres, y que Petrona nunca quiso ser presidenta municipal, que en realidad la mataron por desamor. Al preguntarles por qué June Nash narra que la mataron porque quiso ser presidenta municipal, dicen que esa versión es de la hija de Petrona que no quiere decir porque mataron a su madre.

En 1986 la sobrina de Juliana López entabla relación con Casa de Artesanías de Chiapas, de manera individual y con algunas mujeres cercanas a su familia, empieza a vender sus productos a dicha institución. No fue hasta 1998 que se constituyen en la cooperativa "Benzam" (esta bonito), Simona Gómez Pérez es la presidenta de la organización que aglutina a 55 mujeres del pueblo, y en la actualidad pertenecen a una red internacional de comercialización.

Uno de los obstáculos que presenta esta cooperativa es su estrecha relación con el PRI. Si bien es cierto que las mujeres responden a la necesidad de mercado a través de su vinculación con las instancias gubernamentales como es Casa de Artesanías de Chiapas, también son selectivas del grupo que integra su organización, dejando a un buen número de mujeres excluidas de participar o vender sus productos con esta cooperativa que hasta 1995 fue la única organización de mujeres que vendía de manera colectiva su alfarería.

Otra cooperativa que surge en la comunidad se llama "Atel Antzetik P'aclumetik" (Trabajo de Mujeres Alfareras). Esta cooperativa se conforma como triple SSS con apoyos de FONAES, dicha organización apartidista según su dirigente, consiguió recursos para una camioneta que le permite trasladar sus productos por diferentes regiones del estado y del país. Lo que le permite capitalizar para comprar más productos de barro y pagar los viajes.

También está otra mujer del pueblo de nombre de Albertina que puso su tienda de barro a la entrada. Ella de manera individual busca sus propias redes de comercialización, también le vende a Casa de Artesanías de Chiapas, y compra los productos a otras mujeres de la comunidad. Están también las mujeres de la OCEZ-CNPA que en la actualidad forman un grupo a parte, antes eran mujeres que participaban con las cooperativas *J'pas Lumetik* y *Meeletik J'pas Kibetik*, pero a raíz de una serie de diferencias políticas se dividieron.

### **3.5 Las cooperativas *J'pas Lumetik* y *Meeletik J'pas Kibetik***

Las hijas de Francisca Bautista en 1995 organizan una nueva cooperativa en el pueblo, esta iniciativa surge de la ruptura política en el municipio entre personas afiliadas al PRI y personas que conformaron el PRD en el municipio. Martina, quien administra la cooperativa comenta como se constituyeron:

*"...por eso entramos en la organización por que queremos que haya tranquilidad en nuestras vidas cuando entramos en la organización ahí encontramos las orientaciones, primero fuimos a Tuxtla en las asambleas que nos invitaban y ahí poco a poco fuimos agarrando nuestras fuerzas, después empezamos a juntar nuestras compañeras mujeres, para informarles lo que escuchamos en las reuniones donde nos invitan a participar, así nos fuimos organizando con las mujeres, porque ellas fueron entendiendo la importancia de estar organizadas, para poder lograr el cambio y*

*no pagar la luz con la cantidad que nos cobra la comisión federal, esta es la lucha de todas las personas juntos con nuestros dirigentes para buscar el cambio, no estamos buscando solas como queremos el cambio, así fue como organizamos las mujeres..*

*Empezamos a organizarnos a raíz de la visita de la Tigresa a nuestro municipio en 1994, ahí conocimos a una mujer que nos invitó a una reunión en Tuxtla. Fuimos y decidimos conformar una cooperativa. En un principio éramos 300 mujeres, entonces decidimos dividirnos en dos cooperativas J'pas Lumetik y Meeletik J'pas Kibetik (Mujeres que hacen barro y Mujeres que hacen cántaros, respectivamente)."*

La cooperativa se constituye en una asamblea del PRD y son las mujeres que participan en dicha organización política que integran las cooperativas. Apoyadas en un primer momento por personas vinculadas al PRD fueron abriendo espacios de comercialización y ampliando sus relaciones con organizaciones sociales y organismos no gubernamentales que posteriormente las apoyarían en diferentes proyectos que han desarrollado a lo largo de su historia como organización de mujeres.

Juana Gómez Bautista, presidenta de una de las cooperativas nos comenta como está la estructura orgánica de la organización:

*"...las mujeres tienen nombradas tres representantes: hay una presidenta, una secretaria y una tesorera, son ellas que reúnen las mujeres para que les informen como esta la organización y la política."*

Dedicarse a generar y abrir espacios de participación y organización al interior de la comunidad, así como participar en encuentros de organizaciones productivas, de mujeres, y relacionarse con organizaciones sociales, organismos no gubernamentales, les permite a las representantes adquirir información y gestar proyectos para las mujeres que integran la cooperativa.

La actividad política de las representantes las vinculó con la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco en 1994, posteriormente participan en la Asamblea Estatal de Mujeres, lo que las llevaría en 1997 a participar en el 1er Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas que se realizó en Oaxaca de Juárez. A partir de la ruptura que se genera en la AEDPCH en 1995, las mujeres de Amatenango se vinculan con las Regiones Autónomas Pluriétnicas, específicamente con la organización Maya Ik quien desarrolla un proyecto etnoturístico en la región de los Altos<sup>37</sup>. También se relacionan con organismos no

<sup>37</sup> Las Regiones Autónomas Pluriétnicas es una coalición de organizaciones sociales principalmente de los Altos de Chiapas, que se constituyen en 1996. Sus diferentes líderes están vinculados con el PRD y el Frente Independiente de Pueblos Indios. En 1997 estaban trabajando con distintos programas de desarrollo en las comunidades indígenas, uno de ellos era un proyecto turístico que esta a cargo de la organización Maya Ik, dicho proyecto Maya Ik Chiapas se ha propuesto construir una red de circuitos turísticos en la región Altos de Chiapas que canalicen visitantes a las comunidades. "El tipo de turismo que promueve Maya Ik es de bajo impacto cultural y ambiental. En todos los casos el tiempo que los turistas permanecerán en las comunidades no es superior a dos horas. La frecuencia de visitas de turistas a la comunidad se realizará una vez por semana. De esta forma los turistas no disturbarán la vida cotidiana de las comunidades, ni serán agentes extraños a la vida cotidiana de los mismos. Durante el tiempo de estadia de los visitantes en la

gubernamentales que las apoyan con recursos para el funcionamiento de su cooperativa, así como cursos de alfabetización, derechos de las mujeres y salud reproductiva.

Tanto la relación con el partido, como con los organismos no gubernamentales o organizaciones sociales permite que las mujeres participen en espacios en los que antes no tenían posibilidad de hacerlo. Francisca, dirigente de una de las dos cooperativas comenta:

*"Hemos participado en los eventos de las mujeres sobre los derechos para participar, no que las mujeres no mas así quieren aquí, si no por sus derechos, por que aquí no han sido respetadas con sus derechos las mujeres, hasta que empezamos a organizarnos ya participamos en las reuniones y en las marchas, queremos que sean respetados nuestros derechos con las compañeras mujeres."*

En 1996 las cooperativas se relacionan con el organismo no gubernamental Kinal Antzetik que facilitan talleres de alfabetización. En 1997-98 Kinal Antzetik colabora con la fundación Vamos, que en ese entonces recibía presupuesto de la SEDESOL. Se impulsó un proyecto de construcción de hornos en la comunidad. Este proyecto dirigido por dicha fundación, se proponía entablar relación con los tres colectivos de alfareras que existen en el pueblo y establecer criterios para el lugar donde se establecerían estos hornos. Sin embargo, uno de los aspectos más delicados en cuanto a la relación que se establece en las comunidades es el trabajo con los distintos grupos o colectivos en la comunidad.

La relación que existen entre las mujeres que dirigen los distintos colectivos es interesante, pero conflictiva. Las mujeres que constituyen las distintas organizaciones de alfareras que existen, tienen historias de desencuentros. Al preguntarle a Francisca (dirigente de las cooperativas perredistas) porqué no trabaja con la cooperativa Benzam (está bonito), te contesta en principio *"porque son del PRI"*, pero existe una razón más profunda que se remonta cuando Juana y Francisca empezaron a participar en reuniones y marchas, ellas cuentan:

*"...lo que pasa es que Simona empezó hablar mal de nosotras decía que salíamos mucho de la comunidad porque nos íbamos con otros hombres, que por eso participábamos en las reuniones y talleres, por eso no participamos con ella, de hecho ella formó un grupo de mujeres hasta después de que nosotros dimos la lucha por organizar a las mujeres."*

Otro aspecto interesante es que cada grupo es muy celoso de las mujeres que trabajan para ellas, es decir, si una mujer le vende a una cooperativa no le puede vender a ninguna otra. También si una mujer sabe hacer algún diseño difícilmente se lo podrá enseñar a otra mujer de otro grupo.

---

comunidad, se presume que el turista podría adquirir artesanías de esas comunidades, produciendo una derrama económica local y empleos para beneficio de las socias de Maya Ik, de la comunidad y de la cultura e identidad del pueblo Maya tzotzil y tzeltal de los Altos de Chiapas, que se veía fortalecida." Proyecto realizado por miembros de la organización de Maya Ik, 1997.

Esta relación de celo gira entorno a relaciones de envidia y de competencia. Quién vende más, quién tiene mejores diseños, mejor calidad, mejor trabajo... todo esto es parte de la relación que se establece entre ellas, distanciadas por historias de desencuentro. Si un agente externo impone una relación que implica estar los tres grupos juntos, es difícil que logre un impacto.

El proyecto entre Kinal Antzetik, fundación Vamos y cooperativas de Amatenango, resultó tener poca viabilidad, al imponer una relación para desarrollar un proyecto que pasa por las disputas internas que existen entre las mujeres. La relación con Kinal Antzetik se distanció y esta culminó, cuando las mujeres les solicitaron recursos para terminar la construcción de una tienda de artesanías que lleva el nombre de "Snail Lum., Casa de Barro" de las cooperativas *J'pas Lumetk* y *Meeletik J'pas Kibetik*".

Otra relación que entablan las mujeres de las cooperativas es con la Universidad Autónoma Metropolitana, a través del Programa de Investigación Desarrollo Humano en Chiapas, cuyo objetivo es fortalecer los vínculos entre la formación universitaria y la realidad concreta que viven los pueblos en Chiapas. Uno de los objetivos es enlazar estudiantes de servicio social con organizaciones sociales en distintas regiones del estado para trabajar junto con las comunidades soluciones algunos de los problemas que enfrentan. En este sentido, en Amatenango el programa trabaja en un proyecto que busca dar solución a un problema concreto que enfrentan las mujeres en la comercialización de sus artesanías, la elaboración de empaques que permita transportar de manera práctica y segura la alfarería. Esta propuesta se puede dar en dos niveles: una es a nivel volumen, cuando se transportan más de 100 piezas por ejemplo, y otra es al nivel de la venta que tienen en el propio pueblo.

En el caso particular del proyecto específico de empaques en Amatenango del Valle se plantea dar solución al segundo nivel de comercialización, el que se da en lo local con el tránsito de los turistas. Una primera propuesta que se desarrolló en éste sentido fueron unas cajas de cartón resistentes cuyo único defecto era el alto costo que implicaba producir dicho empaque lo cuál redujo la posibilidad de concretar dicho proyecto. En la perspectiva de darle continuidad, el programa vincula un par de estudiantas de servicio social del área de diseño industrial que en la actualidad trabajan en una propuesta para elaborar una solución viable de acuerdo a los recursos regionales al que pueden tener acceso las mujeres a un bajo costo.

Este proyecto que en un principio parecía haber tenido la solución con la elaboración de una suajadora, una maquina para cortar y doblar cartón, que se podía construir como parte de un proyecto terminal de las estudiantas de diseño industrial, llevarla a la comunidad y capacitar a las mujeres en su uso para que ellas se hicieran cargo de la producción de empaques. Pero resulta que los materiales y las condiciones climáticas no son muy favorables para tener una suajadora y conseguir cartón económico y resistente para la elaboración de dichos empaques. Esta solución de empaque que en un principio parecía muy sencilla, construir una maquina para hacer cajas de cartón de distintos tamaños, se ha complicado al valorar los altos costos de que implica dicha solución, como comenta Luis

Lazcano profesor de diseño industrial de la UAM-Azcapotzalco que es miembro del programa de investigación:

*"a lo mejor la solución no está en las cajas o en la suajadora."*

En una perspectiva de facilitar medios de difusión y comunicación de la cooperativa misma, Luis Lazcano junto con su asistente elaboraron la imagen corporativa de las cooperativas; otro proyecto que se desarrolla en este mismo sentido, es la realización de un video promocional de la organización que hable de su historia, su lucha, del porque se organizan, cómo hacen su trabajo y que representa y, quien se beneficia con la compra de los productos.

### 3.5.1 El Parador Turístico Snail Lum, Casa del Barro

En 1997, Maya Ik les propone a las cooperativas de Amatenango construir un parador turístico a la orilla de la carretera. Las mujeres se apropian de dicha propuesta y la convierten en un proyecto a desarrollar. Así logran conseguir un terreno y un financiamiento de FONAES, y comienzan la construcción del parador turístico en 1997. La construcción del parador turístico tardó tres años y finalmente en diciembre de 1999 las mujeres junto con Maya Ik inauguraron: *Snail Lum o Naulum, Casa del Barro*.

El parador turístico levantó expectativas entre las mujeres de las cooperativas, pero durante el proceso de construcción se debilitó la organización, cuando el parador se inauguró sólo existían diez mujeres al frente del parador turístico. En un principio se realizó una inversión para contratar durante tres meses a una mujer del pueblo de Teopisca para cocinar. Ellas (las coordinadoras del proyecto) le ayudaban mientras aprendían para luego atender ellas el restaurante, pero la poca afluencia de personas impidió que el proyecto del restaurante continuara. Así en la actualidad sólo existe la tienda de alfarería, junto con algunos textiles de Maya Ik y de mujeres artesanas del pueblo de Aguacatenango.

La experiencia de la *Snail Lum Casa de Barro* es positiva en el sentido de que se abrió un espacio colectivo para la venta de artesanías en el pueblo; pero presenta limitaciones, porque, si bien dan sus productos a un precio más elevado a los turistas, no todo el año tienen afluencia de personas que compran en *Naulum, Casa de Barro*. Cuando más venden en la tienda es en las vacaciones, pero la venta es baja en época no vacacional. Francisca nos dice:

*"...hay veces que no vendemos nada, luego días en que sólo una o dos piezas vendemos..."*

En la actualidad el proyecto de *Snail Lum Casa de Barro* está en crisis, porque la comercialización se limita al parador turístico. Pero también la existencia del parador turístico significó un cambio en las relaciones entre las dirigentes y las mujeres de las cooperativas. Lo que se proponía como una experiencia colectiva de comercialización, se redujo a que las encargadas de la tienda se dedicaran a comprarles sus productos a otras mujeres y ellas le suben el 50% a los productos en su venta en el parador turístico.

La participación de las mujeres en las cooperativas *J'pas Lumetik y Meeletik J'pas Kibetik* tuvo sus mejores épocas durante el inicio, donde llegaron a participar casi 300 mujeres, sin embargo, en la actualidad este número se reduce a 47. Ahora venden sus productos en *Snail Lum, Casa de Barro*, y asisten a reuniones que convocan las mujeres. Esta baja en la participación tiene varias razones. Por un lado, dice Juana:

*"...es por que no se han aprobado nuestros proyectos, pero sabemos muy bien lo que quieren las mujeres, es el proyecto y los apoyos, mercado donde vender sus artesanías, no hemos tenido avances con las comercializaciones."*

Francisca explica el porqué se redujo la participación de las mujeres de la siguiente manera:

*"Ahora ya no participan mucho porque ven que no hay avance, vemos que hay puros engaños, no hemos encontrado nadie que nos ayude donde encontrar y vender nuestros trabajos... desde que llegó el Progreso muchas mujeres se han ido, porque ahí les dan un poco de dinero y otras están a disgusto porque no les tocó. Nosotras no tenemos dinero para los proyectos que queremos impulsar y tampoco espacios de comercialización..."*

El programa Progreso, cuya característica asistencial es enfocar apoyos a nivel familiar, generó un proceso aún mayor de estratificación al interior de la comunidad y de la organización de mujeres, así las mujeres al no ver claro el trabajo de la cooperativa y no recibir ningún recurso prefirió dejar de participar en la organización y cumplir con los requerimientos que el Progreso les exige para recibir su mensualidad.

Otro factor que influye en el debilitamiento de las cooperativas es la escasa respuesta de las organizaciones que se han comprometido con las cooperativas a impulsar proyectos de comercialización, Francisca nos comenta al respecto:

*"Nos invitan a participar a otros lugares y gentes de aquí mismo, y vimos que no sacamos nada al contrario gastamos dinero para nuestras comidas y pasajes si salimos afuera a una reunión, pero no encontramos nada ahí, los dirigentes de la organización nos dicen que vamos a encontrar apoyos que nos van a ayudar, es pura mentira no hay nada."*

*"Así nos acaba de pasar con un dirigente de la AEDPCH, nos prometió que habían recursos para un proyecto, nos vino a pedir la firma porque supuestamente ya habían aprobado el proyecto. Eran dos proyectos: uno como empleados temporales, que se iba a fondo perdido y no había que devolver nada, y otro era un crédito para proyecto de puercos. Fuimos a Tuxtla a ver que pasaba porque no nos llegaba el dinero para los proyectos y ese mismo dirigente de la AEDPCH nos dijo que no lo habían aprobado y que no había dinero, ... ahora parece ser que el INI va a dar los créditos para puercos."*

Aún se les pone más difícil, porque el gobierno del estado desarrolla un proyecto de construir paradores turísticos para las mujeres del pueblo de Amatenango. Este proyecto busca no beneficiar a una sola organización de la comunidad, sino a varias mujeres que quieren vender a la orilla de la carretera. Todavía no está claro como se pondrán de acuerdo entre ellas para organizar la venta de su alfarería en los aparadores turísticos, pero lo cierto es que dicho proyecto otorga infraestructura para la venta de la alfarería a la orilla de la carretera, en el sentido que algunos grupos de mujeres tendrán su parador turístico, pero esta propuesta no surge del colectivo de los grupos de mujeres, sino es desde una iniciativa individual, de Albertina que le pidió a la esposa del presidente de la República —la señora Martha Sahagún de Fox, cuando visitó el pueblo en noviembre del 2001—, la construcción de paradores turísticos; la forma en que se acuerda resulta ser poco estratégica frente a la división que existe al interior de la comunidad.

La propuesta es interesante porque le da la oportunidad a las distintas organizaciones a tener condiciones seguras para vender sus productos (y no a la orilla de la carretera donde pueden sufrir un atropello o están al intemperie), también en el sentido que se vuelve un espacio conquistado por las mujeres en la comunidad; esto también obliga a las mujeres a definir su relación entre ellas. Si logran impulsar un trabajo colectivo alrededor de ese espacio que facilite un proceso de reconciliación y de construcción colectiva la experiencia tomará un camino hacia el desarrollo colectivo del conjunto de las mujeres vinculadas a dicho proyecto; sin embargo, si esta definición se vuelca en un proyecto individualizado y dividido la pugna entre ellas se agudizará y continuará el ciclo de competencia, chismes, envidias que hasta ahora existe.

Por el momento, las mujeres de *Snail Lum Casa de Barro* están preocupadas porque no tienen mucha venta, y se asume que tendrán mayor competencia con sus compañeras del pueblo. Por ello en la actualidad están dando los primeros pasos para buscar nuevas opciones de comercializar sus productos en el ámbito nacional e internacional.

### 3.5.2 Aprender y caminar en el mercado del mundo.

La escasa respuesta de las organizaciones sociales y sus dirigentes a las demandas de las mujeres, la visión asistencial y nuclear<sup>38</sup> del desarrollo de las políticas gubernamentales, así como las escasas alternativas que les implica ampliar la comercialización de sus productos en *Snail Lum Casa del Barro*, ha obligado al colectivo y en particular a las representantes del parador turístico a buscar nuevas alternativas de nichos de mercado para la alfarería.

Así las mujeres empiezan a entablar relaciones con nuevos actores como lo será un empresario quien les propone un viaje a España para vender su alfarería en una Expo-México 2002.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Con una visión asistencial y nuclear, me refiero a las políticas de desarrollo social progresas del gobierno de Ernesto Zedillo, cuyo enfoque prioritario es la familia nuclear y no la organización colectiva de los pueblos.

<sup>39</sup> La propuesta de ir a vender sus productos a España, surge de un empresa que se llama Orto- Iberomex. S.A de CV. que tiene vínculos con Expo-feria México 2002, lo que se les propone a las mujeres es que la empresa mexicana sufraga los gastos de transporte de la alfarería y las mujeres tienen que conseguir

Esté primer intento de ampliar nichos de mercado para tener mayor incidencia en las mujeres de la comunidad a través de vender más productos abre la posibilidad de construir un plan estratégico de comercialización para el desarrollo de su colectivo, este plan tendría que ir acompañado de un trabajo de capacitación de recursos humanos que posibilite una administración clara de su cooperativa, y capacitarse en gestión y negociación con nichos de mercados externos.

Entre los espacios donde pueden incursionar las mujeres están: los nichos de mercado que ofrecen las instituciones gubernamentales o empresas privadas que se dedican al turismo o al comercio artesanal nacional o internacional. Dichas instancias de alguna manera pone en desventaja a las mujeres, porque son inequitativas las condiciones en que se dan las negociaciones. Por ejemplo en la propuesta de ir a vender alfarería a la *Expo-México 2002* se propone por parte de la empresa pagar el transporte de la alfarería a España, mientras las mujeres tienen que conseguir recursos para su viaje, y para pagar la producción de la alfarería que asciende a más de ochenta mil pesos más la renta del stand en la feria que son \$250 dólares. Como ellas no tienen para el viaje, la empresa les propone solicitar un crédito a la SEDESOL, pero los intereses que cobran se elevan al 25%.

Como no les conviene endeudarse con un 25% de interés, están buscando otras alternativas, como es hablar con las mujeres que colaboran con ellas para pedirles que cuando regresen les entregarán el dinero de su producción, así también le piensan solicitar recursos a una conocida que les cobra el 1% de interés, para el viaje, el stand y los trámites del pasaporte.

Pero el reto de ir a vender a Europa se convierte en aventura cuando de lo que vendan o las negociaciones que entablen tienen que recuperar para pagar los productos a las mujeres, pagarle a la empresa por el transporte de los productos y pagar el crédito por el viaje y la renta del stand.

Tomar el camino de los nichos del libre mercado, implica enfrentar condiciones desiguales en cuanto a posibilidad de negociación, implica constituirse como una microempresa, pero también vivir una incertidumbre en cuanto a que le apuestan a incursionar en un espacio de mercado que plantea el endeudamiento con instancias de crédito gubernamental, con las mujeres de su organización, y además los gastos del viaje, lo que viene resultando una cantidad que asciende a \$101,205.25 pesos.

El otro camino en el que pueden incursionar las mujeres, son alternativas que surgen de la propuesta de las redes de mercado justo o comercio justo que existen en México, Europa y Estados Unidos. Este proceso global plantea desarrollar una economía solidaria donde el productor y el consumidor tengan mayores beneficios. Los precursores en el mercado justo en México, son las organizaciones de pequeños productores de café, pero también existen

---

recursos para la renta del puesto y su viaje de avión a España. Las mujeres de Amatenango no son las únicas que están participando en esta propuesta también existen otras organizaciones de Chiapas y otros estados de México.

en la actualidad distintas organizaciones de pequeños productores agrícolas y artesanales insertas en el mercado justo.

En Chiapas existen 39 organizaciones de pequeños productores en el comercio justo, ocho organizaciones son de artesanas y artesanos, estos esfuerzos colectivos han logrado impulsar un proceso de organización con estructuras de toma de decisiones en asambleas, trabajan con criterios de uso racional y sustentable de recursos ambientales, y de apropiación de nueva tecnología que responda a las necesidades de producción y mercado.<sup>40</sup>

Para las mujeres de *Snail Lum, Casa del Barro* tomar el camino de la economía solidaria significa cambiar la estructura orgánica de la cooperativa y generar un proceso de decisión colectiva regida bajo una asamblea constitutiva que tienen a su cargo: la toma de decisiones colectiva, que los cargos de representación sean rotativos, distribución equitativa de los recursos que se obtienen, e impulsar una producción sustentable diseñada junto con las mujeres que responda a las necesidades culturales y las prácticas tradicionales de la producción alfarera.

Esta propuesta de desarrollo económico estratégico dentro de la denominada *economía solidaria*, se plantea como alternativa de largo plazo, que se constituye bajo los principios de equidad, toma de decisiones colectivas, relaciones solidarias, precio justo, desarrollo de potencialidades y capacidades del colectivo, así como el uso racional de los recursos naturales, es una alternativa interesante para incursionar en la lucha por construir un mercado alternativo y obtener mayor excedente de la producción.

La posibilidad de que esta cooperativa de Amatenango se incorpore a este proceso de construcción de economía solidaria<sup>41</sup> es compleja en un contexto donde las adversidades son muchas. La división en la comunidad, la influencia de programas e instituciones del gobierno han facilitado relaciones de competencia, clientelismo y corrupción que permean la estructura organizativa de la comunidad, lo cual es desfavorable para desarrollar una propuesta de desarrollo integral y estratégico para la organización de mujeres y sus familias.

<sup>40</sup> Entre las organizaciones de pequeños productores de artesanas y artesanos en Chiapas está Jolom Mayaetic, Soc. Cooperativa Artesanal de Mujeres por la Dignidad, de San Andrés Samcanchen de los pobres, Cooperativa de Artesanías de Ámbar en Simojovel, Cooperativa de mujeres desplazadas de la Sociedad Civil las Abejas en Chenalhó. Ver *Rostros y Voces de la Sociedad Civil*. 2001. Pg. 44

<sup>41</sup> Incursionar en la "Economía solidaria como un proceso social, colectivo e integral implica la construcción de la comunidad, el crecimiento y fortalecimiento de la misma. El trabajo colectivo. La producción de manera organizada de satisfactores para el autoconsumo y para la comercialización en relación al mercado global. El intercambio de productos que favorece al productor y al consumidor. El aprendizaje, la valoración de saberes colectivos en los procesos económicos. El desarrollo de la capacidad y la potencialidad de crear. La búsqueda del desarrollo colectivo de una manera integral. La creación de relaciones amplias entre comunidades, relaciones de apoyo mutuo y equitativas. La distribución equitativa de los beneficios. El saber administrar los recursos. Las nuevas tecnologías. Los valores éticos y morales, el respeto y la solidaridad. La unión de las fuerzas" ver DESMI. 2002 Pg. 79

Sin embargo, el reto es interesante en cuanto, abrir un espacio diferente a las propuestas viciadas que se generan desde las instituciones u organizaciones sociales que sólo responde a intereses particulares y no al conjunto de las necesidades que enfrenta un colectivo o una comunidad. Si las mujeres logran gestar una alternativa que contemple aspectos colectivos, solidarios y equitativos, será un primer impulso en la construcción de nuevas experiencias que originen propuestas diferentes de desarrollo.

En esta perspectiva los pequeños esfuerzos de diseño de empaques, diseño de una imagen corporativa, así como la elaboración de un video promocional tienen sentido en el conjunto del desarrollo integral de la organización, vistos como medios que facilitan un proceso organizativo para ampliar el mercado. Pero si las mujeres, junto con la red de actores sociales con los que colabora, no se insertan en un proceso colectivo para generar espacios de reconciliación entre los distintos colectivos, abrir espacios de capacitación permanente e innovación tecnológica que facilite procesos de producción sustentables, el futuro se vuelve incierto y las pone en una condición de vulnerabilidad frente a los nichos del libre mercado artesanal.

El reto para las mujeres que participan en *Naulum*, *Casa de Barro* y en la actual cooperativa *J'pas Lumetik* es lograr una participación más amplia y democrática dentro de su organización, que permita establecer criterios de participación y decisión colectiva en la construcción de alternativas de comercialización para las mujeres que pertenecen o le venden a la tienda de artesanías. Así lograrían impulsar una empresa social, cuya estrategia de desarrollo está en convertirse en una organización autogestiva y solidaria de mujeres indígenas insertas en el mundo de las alternativas del desarrollo.

El cómo es un reto complejo frente a las adversidades del contexto donde se desenvuelven estas mujeres, pero entre los ejes que destacó que pueden posibilitar alternativas están: una definición política del colectivo que tiene que ver con incursionar en un proceso de resistencia y democratización del propio colectivo que posibilite una visión estratégica del desarrollo de la organización, es decir ver la comercialización de su alfarería como un medio para mejorar la calidad de vida, potencializar la participación y el liderazgo de las mujeres. Para ello se vuelve necesario que incursionen en un proceso de formación en áreas como liderazgo político, género, administración, mercadotecnia y diseño por ejemplo, facilitados por organismos no gubernamentales o instituciones públicas que junto con los colectivos logren definir líneas estratégicas que orienten el trabajo de las cooperativas. Buscar opciones tecnológicas viables para hacer un uso racional de los recursos. Incursionar en un proceso de mercado justo y buscar otras opciones a partir de la diversificación de la producción.

### **3.6 ¿Qué cambios han logrado las mujeres de Amatenango del Valle?**

*"...ahora los hombres ya entendieron los derechos de la mujer, ya no regañan a sus esposas, cuando tienen reunión las mujeres los hombres quedan cuidando sus hijos."*

*Francisca Gómez Bautista.*

La conquista de espacios públicos para las mujeres de Amatenango no ha sido fácil. La descalificación, la envidia, el rencor, el chisme y la violencia son una constante en el

camino de las mujeres alfareras del pueblo. El que la comunidad en la actualidad asuma el nuevo papel de las mujeres al estar organizadas, es una lucha que implica una serie de cambios en los roles tradicionales que asumen las mujeres y los hombres, pero en gran medida estos cambios se explican a partir de un cambio en la actividad tradicional de la mujer que adquiere importancia económica como parte de las estrategias de reproducción de las familias.

Los cambios son muy dispares, en ocasiones depende de la propia historia de cada mujer. Para muchas la vida cotidiana sigue siendo cumplir con el rol tradicional impuesto por la comunidad, y el único cambio que vive es tener que trabajar más para conseguir un poco de dinero de su alfarería, como menciona Arcadia:

*"Las mujeres han sido maltratadas, peor si es muy bravo el marido regaña a su esposa, por que quiere que trabaje a la fuerza la mujer, si no trabaja el hombre empieza, a despreciar, a regañar, a pegar y toma trago por su coraje, por que no sabe trabajar la mujer no tiene dinero y no sabe donde buscar el dinero, es muy triste la vida de nosotras las mujeres, por eso no queremos tener nuestros maridos, por que es muy difícil."*

Los asesinatos impunes hacia mujeres del pueblo que han sobresalido, la descalificación entre mujeres y hombres de la comunidad, las condiciones de pobreza que enfrentan, son expresión de la injusticia y la desigualdad cotidiana que viven las mujeres. Frente a ello se propone un cambio, cuyo camino es arduo, y se expresa en que algunas mujeres opten por dejar a sus maridos y vivir solas, o no casarse, que expresa una ruptura con el género opuesto, que no necesariamente significa una nueva relación entre géneros; pero existen también compañeras y compañeros que están concientes de construir una nueva relación y esto permite a las mujeres tener una mayor participación en las organizaciones, sin embargo estos cambios todavía son reducidos en el conjunto de las relaciones entre hombres y mujeres en Amatenango.

La participación de las mujeres en reuniones, asambleas, marchas u organizaciones es un paso interesante, pero surge la pregunta ¿realmente son cambios en las relaciones de género, o las mujeres están participando porque los maridos ven en ello un beneficio económico para la familia? en general la decisión de que las mujeres participen, pasa por las decisiones del marido o el padre. Porque en ocasiones el marido ve que la mujer al asistir a eventos, reuniones o marchas, es un medio para cumplir requisitos para comercializar sus productos o conseguir dinero. Así sucede con el Progreso, los maridos permiten que las mujeres asistan a las reuniones de Progreso porque les implica una adquisición económica o que vayan al médico, (aunque no sepa que le están haciendo a su esposa, o a su esposa no le guste que le hagan el papanicolao porque no tiene información de que consiste), pero si esos son los requisitos para tener una mensualidad segura entonces los maridos lo permiten y en ocasiones las obligan.

Los cambios se observan con mayor claridad en las mujeres que dirigen las cooperativas. Por un lado ellas dejan su papel de campesinas y se convierten en administradoras, gestoras, comerciantes, dirigentes de partidos políticos. Por lo general las lideresas definen

no casarse o son madres solteras, tienen capacidad de definir a donde quieren ir, de definir sobre los asuntos de su hogar y de su organización. Adquieren una capacidad de negociación y a través de los distintos encuentros donde participaron logran articular un discurso de defensa de los derechos de las mujeres.

Lo que en un principio fue intolerancia y por ello mujeres dieron su vida, ahora la participación de las mujeres en espacios públicos, empieza a ser tolerado y en cierta medida respetado por los hombres de la comunidad. Estos pequeños cambios, este lento proceso, no representa el conjunto del respeto a los derechos de la mujer, si no que expresa pequeñas transformaciones en las relaciones de género al interior de la comunidad, que hacen que la vida de la mujer empiece a tomar nuevos rumbos.

Como menciona Maria:

*"Empezamos a formar nuestra organización por nuestra pobreza, porque queremos aprender más mejor los trabajos que hacemos, por que no tenemos dinero, y no estábamos aprendiendo a trabajar con mejor calidad, así fue como pensamos entrar en una organización." Y continua Martina: "...las mujeres se organizan para buscar que tengan derechos de participar, porque ellas no salen a participar y no les dan permiso sus maridos que salgan... pero ahora ya nos organizamos las mujeres y los hombres ya nos dan nuestros derechos de participar..."*

## Conclusiones

En el mundo contemporáneo la brecha entre ricos y pobres se extiende, el desarrollo económico, político y social que enarbola la racionalidad instrumental, ejerce una violencia estructural que se expresa desde distintas dimensiones objetivas y subjetivas, y se justifica en la defensa de los derechos individuales y de libre mercado. Múltiples son las repercusiones que plantea el desarrollo del capital globalizado: la homogenización de la cultura del mercado, la diversificación de las formas de producción y explotación de mano de obra, la explotación irracional de los recursos naturales, la pauperización en las condiciones de vida de la población.

Este proceso hegemónico disipa fronteras a través de la movilidad mundial de capitales y mercancías, medios de información, comunicación y acceso tecnológico. Este proceso masivo y dominante inunda de manera cotidiana algunos espacios de la vida pública y privada, prevalece la negación de la otredad y fragmenta identidades de pertenencia, separa al individuo del colectivo.

El mundo dominado por ocho regímenes de estado y empresas transnacionales tienen a su servicio a la mayoría de los gobiernos del mundo, y aquellos que difieren de impulsar un desarrollo de libre mercado de acuerdo a los intereses del capital son objeto de intervención político, económico y militar.

Los intereses del capital trasnacional impone políticas económicas que favorecen el desarrollo de la globalización del capital, excluyendo las formas culturales de organización particular y las necesidades de la población, a través de promover necesidades creadas desde y para la hegemonía del mercado. En éste sentido uno de los sectores más vulnerables frente a éste tipo de desarrollo es el campesino, cuyo destino dentro del marco del desarrollo de la globalización le propone dejar su tierra para vender su fuerza de trabajo en condiciones laborales de sobreexplotación; se pretende impulsar un proceso masivo de proletarianización del campo, excluyendo aquellos sectores que le son poco funcionales para su capitalización.

Frente al nuevo orden mundial que nos impone el libre mercado se nos plantea un reto importante para la humanidad, cómo encaminar esfuerzos hacia un desarrollo más equilibrado entre seres humanos y su entorno. Vislumbrar una sola alternativa de desarrollo a seguir, frente a la globalización resulta limitado porque las dimensiones de los problemas que se nos plantean en la actualidad son sumamente complejos para encontrar un sólo camino que transforme el proceso de desarrollo dominante. Es en este sentido, es importante reconocer la lucha histórica de los sectores subalternos, conformados por sujetos y actores históricos, sociales y políticos, que trabajan desde el ámbito local y global, global y local, y resisten los embates de la cultura hegemónica, pero también trazan alternativas que pueden ser generadoras de cambios a partir de su incidencia en los procesos locales en lo cultural, social, económico, ambiental y político.

La propuesta de construir, *un mundo donde quepan muchos mundos*, se sustenta en los valores éticos modernos de justicia, libertad y democracia, sin embargo a diferencia de la

visión de la racionalidad instrumental que utiliza dichos conceptos para ejercer su hegemonía, la propuesta que emerge desde sectores sociales subalternos concibe dichos conceptos como la base para trazar nuevas relaciones sustentadas en una visión de liberación social y cultural que por un lado se construya en la diferencia, pero también en igualdad de oportunidades y derechos. Es decir, la ciudadanización de la humanidad puede generar procesos de conciencia civil sobre el ejercicio de los derechos humanos que desaten la participación colectiva y promuevan la organización para resolución de conflictos y necesidades, plantea un desarrollo diversificado de acuerdo a las condiciones materiales y culturales de cada pueblo, región, sociedad o país.

En este sentido el desarrollo que se propone desde algunos sectores subalternos y en específico la propuesta política que emana desde los pueblos indígenas en México es resultado de un proceso de lucha y resistencia histórica que demanda una transformación en la relación Estado y pueblos indígenas, y con ello no se limita a la relación gobierno - pueblos indios, sino una transformación de la estructura del Estado que sea resultado de un nuevo pacto social en México.

Este movimiento social encamina sus esfuerzos para hacer realidad el pleno ejercicio de sus derechos como pueblos indígenas, pero también es crítico frente a las desigualdades que se ejercen al interior de las propias estructuras organizativas de los indígenas. En éste sentido la emancipación de las mujeres indígenas es importante porque cuestiona la estructura patriarcal histórica que subsiste en las relaciones entre hombres y mujeres en las comunidades indígenas.

Esta lucha de las mujeres por el derecho a la equidad entre géneros es parte sustancial de la amplia propuesta de los derechos humanos, que no es exclusivo de las comunidades indígenas. La equidad es una dimensión dentro de una propuesta de desarrollo estratégico de acuerdo a las condiciones específicas entre sujetos desiguales frente a los satisfactores concretos y subjetivos; la equidad no se limita exclusivamente a posibilitar condiciones más justas entre las relaciones de género, sino también entre sectores sociales que viven condiciones desiguales. Es decir para generar condiciones necesarias para el ejercicio de los derechos humanos desde una perspectiva de desarrollo humano, se requieren de esfuerzos dirigidos desde distintos sectores sociales y políticos, que posibiliten procesos encaminados a construir oportunidades iguales reconociendo las diferencias culturales, económicas, políticas, sociales, ambientales y de género.

Para impulsar dichos esfuerzos que se construyen desde lo local, se requiere de una política de desarrollo sustentada en el respeto y el derecho a la diferencia de cada región o pueblo; requiere priorizar esfuerzos colectivos que se enfoquen a mejorar las condiciones materiales pero también de fortalecer relaciones colectivas de un grupo, una organización, una comunidad o un pueblo desde una perspectiva de mejorar las relaciones entre mujeres y hombres, entre hombres y entre mujeres.

Así por ejemplo las organizaciones de mujeres indígenas en Chiapas se constituyen como sujetos sociales en el marco del movimiento indígena contemporáneo. Porqué encaminan esfuerzos colectivos para ejercer su derecho a decidir sobre su propio cuerpo, su propia

vida; el derecho a la no violencia en todos sus niveles de expresión (casa, comunidad, institucional, social, cultural, política); el derecho al respeto de las propias formas de organización colectiva cultural; el derecho a recibir un precio justo por su trabajo como campesinas, artesanas, empleadas doméstica, obreras; el derecho a participar y decidir sobre los asuntos que le atañen; el derecho a la participación equitativa en la representación política en todos sus distintos niveles: local, regional, estatal y nacional.

Este proceso dirige acciones para transformar las relaciones de poder que están en el ámbito público como privado, posibilita abrir espacios para las mujeres y cambios en las relaciones entre mujeres y hombres: que los hombres empiecen hacer conciencia sobre la importancia de la mujer y el respeto hacia ella, que las mujeres constituyan y dirijan sus propias organizaciones; el que sean partícipes de la construcción de soluciones que le atañen a la familia y comunidad, así como interesarse en su propia formación y capacitación en distintas áreas como son salud, educación, producción y derechos humanos, y ser parte de redes de organizaciones de mujeres indígenas y mestizas que en su conjunto logran articular un discurso con demandas específicas de género, y un movimiento que atraviesa el propio movimiento indígena.

Tomar acciones de cambio para algunas representa dejar la vida, para otras dejar de ser maltratadas, envidiadas, discriminadas y marginadas. El cambio representa una decisión que confronta una cultura de sojuzgamiento que las mujeres asumen, padecen y reproducen, para muchas el cambio representa romper con el poder ejercido a través del miedo cotidiano al padre, al marido que las golpea, al ejército que detiene a sus maridos o las amedrentan cuando pasan por un reten militar, miedo al doctor, al maestro, al funcionario, al patrón o la patrona, miedo a hablar en público, miedo a caminar. Enfrentar dragones (miedos) requiere de procesos de organización colectiva que posibilite hacer consciente la condición que viven y qué hacer frente a ella, representa hacer público un ejercicio de violencia cotidiana, resultado de un proceso histórico de dominación patriarcal.

Este proceso de visibilización de la condición de la mujer indígena, es resultado de la propia lucha que emprenden las mujeres desde distintos niveles. Con un desarrollo heterogéneo, las indígenas se abren la posibilidad de enfrentar una serie de conflictos de manera colectiva. Cada proceso organizativo tiene su propia dialéctica y, a través de procesos ideológicos y políticos se constituyen historias y trayectorias diferentes. No es lo mismo una mujer formada en la CODIMUJ, cuyo sustento ideológico religioso de promoción de defensa de los derechos humanos logra unificar mujeres con distintas identidades organizativas o políticas; a mujeres formadas por liderazgos político-partidistas como son las mujeres de las cooperativas de Amatenango; o mujeres que se apropian de organizaciones productivas impulsadas desde el gobierno, como es el caso de Jolom Mayaetic.

Los conflictos y contradicciones de las propias organizaciones se definen a partir de su propio origen, historia y trascendencia. Por ejemplo, la incidencia de una institución eclesial que por condiciones históricas representa una estructura jerárquica, en el caso particular del trabajo pastoral de la diócesis de San Cristóbal durante y después del obispado de Don Samuel Ruiz, logra sensibilizarse frente a la realidad indígena y replantear un trabajo de

base eclesial enfocado, a la defensa de los derechos humanos que posibilita abrir ciertos espacios dirigidos hacia las mujeres. Así las indígenas se asumen como parte de la comunidad católica, desde la que se promueven procesos de organización en distintos niveles, siendo ellas mismas una crítica a la propia estructura, donde los hombres dirigen y conforman la jerarquía eclesial. En otras palabras para la institución católica el trabajo de base eclesial desarrollado con mujeres en Chiapas, confronta y cuestiona los planteamientos verticales de dicha institución.

Distinta es la historia de las artesanas de Jolom Mayaetic que surgen de una experiencia dirigida por una institución gubernamental, cuya falta de sensibilización redujo la participación de las indígenas a producir artesanías para vender, siendo los maridos los que entablan la relación con los funcionarios y siendo los funcionarios los que administran la cooperativa. La escisión de la cooperativa de J'pas Joloviletik, es resultado de dos visiones encontradas del desarrollo de una organización de mujeres. La primera plantea una dependencia de los programas y recursos de instituciones gubernamentales, y la segunda plantea un desarrollo autogestivo, dirigido y coordinado por las propias indígenas, siendo participes de la conformación de un mercado solidario que plantea alternativas a pequeños productores, a pesar de su reducida incidencia con respecto a la gran demanda de la mayoría de las y los campesinos en Chiapas.

La experiencia particular de la ahora cooperativa J'pas Lumetik en Amatenango del Valle es un proceso interesante porque vemos una organización de mujeres que padece la reproducción de mecanismos dependientes y clientelares, que están en los fracasos de propuestas no cumplidas por el gobierno y por dirigentes de organizaciones sociales; también el hecho de que las lideresas capitalicen la dirección de la organización, la administración de los recursos y tengan el control sobre la toma de decisiones sin proponer formas colectivas, resulta ser un obstáculo para el desarrollo de este colectivo. Sin embargo, a pesar de enfrentar dicha contradicción, son parte de la historia de las organizaciones de las mujeres tzeltales del pueblo de Amatenango, cuyo primer paso para cambiar su condición, está en el hecho de ser concientes —por lo menos en el discurso— del ejercicio de sus derechos. Su experiencia política les ha posibilitado abrir, hasta cierto punto, negociaciones con otros actores sociales que les ofrecen opciones, y en la mayoría de las ocasiones le apuestan a proyectos en condición de desventaja y con poca perspectiva de tener resultados positivos al mediano y largo plazo. Frente a una serie de opciones poco viables a las que le han apostado las alfareras, una decisión importante es delegar poder de decisión al conjunto del colectivo, lo cual posibilitaría transformar la estructura de decisiones vertical a una forma colectiva, con mayor capacidad de participación del conjunto de las socias de la organización.

Un factor importante que incide en los procesos colectivos femeninos, que incentiva las propias contradicciones internas; son las políticas públicas, que en Chiapas se trazan en el marco de una guerra de contrainsurgencia. Programas como el Progreso diseñados desde una perspectiva asistencial, impositiva y paliativa que responde a los intereses políticos de control social, y no responde, en forma estratégica, a resolver los graves y complejos problemas que enfrenta la realidad indígena; sus repercusiones se expresan directa o indirectamente en la desarticulación de colectivos y polarizan las relaciones internas de una

comunidad. En éste sentido uno de los retos que enfrentan en particular los colectivos de mujeres frente a los instrumentos del gobierno de cooptación, desarticulación y desmovilización, es revertir dicha imposición para fortalecer las organizaciones y la reconciliación entre los distintos grupos.

El cómo, es una encrucijada que las organizaciones enfrentan de diversas formas. Las diversas estrategias que se desarrollan son experiencias que proponen distintos caminos a partir de una definición política. Es decir, no es lo mismo una mujer zapatista que participa en una organización de mujeres en su comunidad que se constituye como sujeto en el marco de una propuesta de desarrollo autónomo y autogestivo, que se vale de la legitimación de los pueblos para construir sus propias instituciones, sin darle cabida a programas o instituciones gubernamentales, por ejemplo. A la condición de colectivos de mujeres cuya perspectiva se define a partir de la interlocución con el gobierno, y a pesar de cuestionar las formas, aceptan y asumen, la imposición de dichas políticas que no responden o responden parcialmente, a las necesidades, viéndose envueltas en la falta de información, ineficiencia, falta de profesionalismo de los agentes institucionales, sujetas al uso político del acceso a los recursos, burocracia, etcétera; cuyas repercusiones están en la dependencia de recursos que responden a los intereses ya sean gubernamentales, partidistas o de las organizaciones sociales a las que pertenecen, siendo más vulnerables a aceptar y reproducir estructuras verticales y patriarcales, así como procesos de polarización y desarticulación de colectivos.

Otro reto que destaca es cómo desarrollar mecanismos de comunicación que permitan abrir procesos de reconciliación entre géneros, que incidan en la transformación de las relaciones entre mujeres y hombres; apropiarse de información para desarrollar procesos de formación, representación, participación y liderazgos que fortalezcan las organizaciones en su capacidad autogestiva y autónoma; potenciar redes locales y globales que logren incidir en el ejercicio de los derechos de las mujeres.

Sin demeritar la atención a las condiciones de pobreza de hombres y mujeres en el ámbito rural, las acciones dirigidas por organismos institucionales así como civiles hacia las mujeres indígenas deben ser atendidas como prioritarias, es decir los esfuerzos en sus distintas dimensiones deben ser planificados, gestionados y desarrollados junto con las comunidades indígenas desde una perspectiva que facilite procesos que generen, condiciones equitativas tanto en las relaciones de género, así como la relación desigual que enfrentan los pueblos indígenas como minoría cultural.

En este sentido los distintos actores sociales y políticos que inciden, deben asumirse como facilitadores de los procesos organizativos que se desarrollan en las comunidades, de acuerdo a las diferencias regionales y locales que existen. Es decir, pasar de imponer a promover e impulsar junto con las comunidades indígenas un desarrollo que responda a los intereses de los pueblos. Las experiencias de la diócesis de San Cristóbal, así como de algunos organismos no gubernamentales e instituciones públicas son ejemplificativas en dirigir esfuerzos en este sentido, las políticas y programas de gobierno deben de considerar dichas experiencias para lograr tener repercusiones de largo alcance e impulsar un desarrollo de acuerdo a las propias condiciones, intereses y necesidades de los pueblos.

Por ello la importancia de reconocer la ley de derechos y cultura indígena en México de acuerdo a la propuesta política que emana de los Acuerdos de San Andrés es imprescindible para generar cambios en la relación entre los pueblos indígenas y el Estado nacional, para que los pueblos se reconozcan como sujetos de derecho. Mientras se niegue la diferencia cultural, la autonomía política y económica, la auto delimitación territorial y no se atiendan los enormes rezagos en cuanto a condiciones de vida, las políticas, programas y proyectos gubernamentales no trascenderán en una propuesta de desarrollo humano.

La negación de la aprobación de la propuesta de reforma de ley en materia de derechos indígenas en México responde a los intereses de la hegemonía, que afectan el ejercicio del poder de ciertos actores políticos. Por ejemplo los partidos políticos dejarían de ser la única forma de elección a los puestos de representación nacional y local; afecta también intereses de la iniciativa privada nacional y transnacional, porque los pueblos se convierten en sujetos capaces de negociar con las empresas sobre las inversiones previstas en sus territorios en condiciones equitativas.

En un estado donde las relaciones internas en las comunidades están desarticuladas y polarizadas como consecuencia de una guerra, con un gobierno local cuyas limitaciones de poder actuar frente a un conflicto no resuelto son muy limitadas; un plan económico en la región que poco responde a los intereses de los pueblos; un gobierno federal cuyo ejercicio político en Chiapas se ha caracterizado por alargar el conflicto, sin generar acciones de distensión concretas como sería la salida del ejército de las comunidades indígenas, ha generado un proceso de incertidumbre en cuanto a poder reestablecer el tejido social en Chiapas.

En éste sentido el reto del movimiento indígena nacional es lograr su reconocimiento constitucional como pueblos originarios sujetos de derecho, para ello el movimiento indígena se declara en resistencia y las experiencias que se desarrollan como son los municipios autónomos zapatistas dirigen esfuerzos para consolidar estructuras e instituciones que respondan a los intereses de las regiones en rebeldía desde una perspectiva de ejercer sus derechos.

Las mujeres indígenas son parte constitutiva de éste proceso al ser ellas la crítica al propio sistema de usos y costumbres, pero también al ser ellas quienes emprenden acciones que luchan por ser reconocidas por sus pueblos y junto con sus pueblos por ser reconocidas como ciudadanas. Es decir, el movimiento de las indígenas no se explica sin el propio movimiento indígena, pero a su vez formula sus propias demandas a partir de la diferencia que viven como género. Sus pasos pequeños se vuelven gigantes al ver trascender en las nuevas generaciones su lucha por el derecho a decidir sobre su propio ser y por tener la oportunidad de construir una vida digna.

## Bibliografía

1. Aubry, Andrés. (1992) Tradición y Postmodernidad, las prácticas agrícolas de los mayas de Chiapas. Ed. INAREMAC. Chiapas, México
2. Bartra, Armando. (1970) La explotación del trabajo campesino por el capital. Ed. Macehual. México.
3. Bonfil Paloma. (1999) Las Alfareras de las ollas morenas. Las mujeres indígenas en su construcción como sujeto social. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, UAM. México.
4. Bonfil Sánchez, Paloma y Raúl Marco del Pont Lalli. (1999) Las mujeres indígenas al final del milenio. Ed. FNUAP y CONMUJER. México.
5. Calderón Cisneros, Araceli. (2001) Uso y acceso a los recursos forestales en una comunidad indígena: la leña en Amatenango del Valle, Chiapas. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural y Sustentable. Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). Chiapas, México.
6. Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. (2001) De la memoria a la esperanza. Ed. CDHFBC. Chiapas, México.
7. Cortés Ruiz Carlos y Penso D'Albenzio Cristina. (1998) "Política social del neoliberalismo ¿contra la pobreza o contra los pobres? En Privatización en el mundo rural, las historias de un desencuentro. Coordinadores Luciano Concheiro y María Tarrio. Ed. UAM. México.
8. DESMI. (2002) Si uno come, que coman todos, Economía Solidaria. Ed. DESMI-OXFAM, n(o)vib. Chiapas, México.
9. Díaz Polanco, Héctor. (1996) "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico en México." en González Casanova y Marcos Roilman Rosenman. Democracia y Estado multiétnico en América Latina. Ed. La Jornada y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. México
10. Eisler Riane. (1993) El Cáliz y la Espada, nuestra historia, nuestro futuro. Ed. Cuatro Vientos 4ª. México.
11. Esponda Jimeno, Víctor Manuel. (1994) La organización social de los tzeltales. Ed. Instituto Chiapaneco de la Cultura. Chiapas, México.
12. Florescano Enrique. (1997) Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México. Ed. Aguilar. México.

13. Freyermuth Encino, Graciela. (2000) La Muerte Materna en San Cristóbal de las Casas. Comité por una Maternidad Voluntaria y sin Riesgos en Chiapas. Ed. FNUAP y Fundación Ford.
14. García de León, Antonio. (1985) Resistencia y Utopía. Ed. ERA. México.
15. Garibaldí Chávez. (2002) Emma Julia. Violencia en las familias rurales de Chiapas. Universidad Autónoma de Zacatecas, inédito.
16. Gómez, Magdalena. (1991) Derechos Indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la OIT. Ed. INI. México.
17. González Casanova, et. Al. (1995) Democracia y Estado multiétnico en América Latina. Ed. La Jornada y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM. México
18. Harvey Neil. (1999) La rebelión de Chiapas, La lucha por la tierra y la democracia. Ed. ERA. México.
19. Hernández Castillo, Rosalva Aída. (1999) La otra palabra mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal. Ed. CIESAS. Chiapas, México.
20. Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera. (1998) Acuerdos de San Andrés. Ed. ERA. México.
21. Ver Hernández, Teresita y Clara Murguialday. (1992). Mujeres Indígenas Ayer y Hoy. Aportes para la discusión desde una perspectiva de género. Ed. Talasa, hablan las mujeres. México
22. Kinal Antzetik. (1998) Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas. Construyendo Nuestra Historia. Oaxaca de Juárez, 29, 30 y 31 de agosto de 1997. Ed. Kinal Antzetik. México.
23. Lebot, Ivon. (1997) Subcomandante Marcos El sueño zapatista. Ed. Plaza y Janés. México.
24. López Silva, Concepción. (1999) Parteras y promotoras rurales en la zona selva de Chiapas. Ed. Gimtrap.
25. Instituto de la Artesanía Chiapaneca. (s.f.) El fuego sobre la tierra Alfareras de Amatenango. Ed. Instituto de la Artesanía Chiapaneca. Chiapas, México.
26. Memorias del Encuentro por la Paz y Reconciliación 16 al 18 de noviembre del 2001. inédito. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

27. Morquecho Gaspar "Las mujeres en la Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco" en Chiapas ¿y las mujeres que?. 3ª Ed. La correa feminista
28. Nash, June. (1993) Bajo la mirada de los antepasados. Ed. INI. México.
29. Nash, June. (1993) "Maya Household Production in the World Market: The potters of Amatenango del Valle", Crafts in the world Market, the impact of global exchange on middle American artisans. Ed. Suny. New York.
30. Pérez Henríquez.(1994) Expulsiones Indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos Chenalhó, Larrainzar y Chamula. Ed. Claves latinoamericanas. México.
31. Ramos Muñoz, Dora Elia y Manuel Roberto Parra Vázquez. (1999) "Las artesanías de Amatenango del Valle, México: entre la innovación tecnológica y la economía campesina" Cultura e Identidad en el Campo Mexicano. Ed. UAM. México.
32. Robles, Rosario et al. (2000) Tiempo de Crisis, tiempo de mujeres. Ed. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Centro de estudios de la cuestión agraria. México.
33. Rojas, Rosa. (1999) Chiapas ¿y las mujeres qué? 3Ed. La correa feminista. México.
34. Rovira Guiomar. (1997) Mujeres de Maíz. Ed. ERA. México.
35. Ruiz, Samuel. (1996) "El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral" en Identidades religiosas y sociales en México, IIS, UNAM. IFAL México.
36. Salinas, Laura y Patricia Duarte. (1996) Estudio Diagnósticos para el Encuentro Continental sobre Violencia Intrafamiliar. Inédito. 28, 29 y 30 de octubre de 1996
37. Traven, B. (1999) "La conversión" en La creación del sol y la luna. Ed. Tusquets. México.
38. Villafuerte, Daniel. et, al. (1999) La Tierra en Chiapas, viejos problemas nuevos. Ed. P y V. México.
39. Villoro Luis. (1999) Estado Plural, Pluralidad de Culturas. Ed. Paidós, UNAM 2ª. México.
40. Vos, Jan. (1994) Vivir en frontera, la experiencia de los indios de Chiapas. Ed. INI-CIESAS. México.
41. Vos de Jan. (2002) Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona. Ed. FCE. México.

**Hemerografía.**

1. Aubry, Andrés. (2001) "Chiapas: de República bananera a República maquiladora." Masiosare, suplemento La Jornada año 5. No. 211. Domingo 6 de enero del 2001. México.
2. Bartra, Armando (2001) "Los derechos y los torcidos" Hojasasca, suplemento La Jornada. No. 51. julio del 2001. México.
3. Carlsen, Laura. (1999) "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición." Revista Chiapas, No. 7. Ed. ERA. México.
4. Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. (2001) Yorail Maya, tiempo maya. No. 1. julio-sept. 2001. Chiapas México.
5. Cruz Rueda, Elisa. (1998) La Autonomía indígena y el Municipio: Una visión del movimiento Indígena. Ce-Acatl. No. 95. julio de 1998.
6. Espinosa, Gisela. (1999) "Feminismo histórico y feminismo popular: convergencias y conflictos." Cuiculco, Mujeres, participación y políticas públicas. ENAH, Nueva Época Volumen 6, Número 17. sept-dic. 1999. México.
7. Lovera, Sara. (1997) "Cronología de otra impunidad. Tzeltales violadas." Doble Jornada, suplemento La Jornada. 7 de noviembre de 1997.
8. Mariscal, Ángeles. "Emboscan y asesinan a dirigente de la AEDPCH en Tuxtla Gutiérrez". La Jornada. 29 de enero de 1998.
9. Olivera Mercedes. (200) La consulta por los derechos de las mujeres en Chiapas. [www.laneta.org.mx](http://www.laneta.org.mx)
10. Roux Rhina. (1999) "Capital financiero y desintegración estatal". Vientos del sur. No. 14. marzo de 1999. México.
11. Regino, Adelfo. (1996) "La autonomía: una forma concreta de ejercicio del derecho a la libre determinación y sus alcances". Revista Chiapas. No. 2. Ed. ERA. México.
12. Rostos y Voces de la Sociedad Civil. No. 24. año 6. septiembre octubre 2001

**Documentos oficiales.**

1. Comisión Nacional de Derechos Humanos. (2001) Convenio 169 de la OIT. Gaceta No. 33. Agosto de 2001. México.
2. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. (1992) Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. IIDH. México.
3. INEGI (1999), Chiapas censo económico. [www/inegi.gob.mx](http://www/inegi.gob.mx)

4. Secretaria de Hacienda. (1997) Agenda Estadística Chiapas. Ed. Secretaria de Hacienda. Chiapas, México.
5. INEGI (2000). Condiciones socioeconómicas por municipio en Chiapas. [www//inegi.gob.mx](http://www.inegi.gob.mx)
6. INEGI. Censo Ejidal. 1991 [www//inegi.gob.mx](http://www.inegi.gob.mx)
7. Progresá (2002) [www.sedesol.gob.mx](http://www.sedesol.gob.mx)
8. SEDESOL (2000), Cinco años de esfuerzos continuos a favor del bienestar social de los mexicanos 1995-1999. México.

## ANEXOS

Mapa 1. Regiones y Municipios Indígenas en Chiapas.

Mapa 2. Posiciones militares en Chiapas.

Mapa 3. Población desplazada de guerra en Chiapas.

Mapa 4. Municipio de Amatenango del Valle Chiapas.

Gráfica 1. Población según condición laboral en el municipio.

Gráfica 2. Total de hectáreas de labor: de riego y temporal.

Gráfica 3. Total de ejidatarios y uso de la tierra.

Gráfica 4. Población hablante de lengua indígena en Amatenango del Valle.

Gráfica 5. Niveles de escolaridad en el municipio de Amatenango del Valle.

Gráfica 6. Condiciones de viviendas en Amatenango del Valle.

Gráfica 7. Número de personas católicas y protestantes en Chiapas.

Gráfica 8. Número de personas católicas y protestantes en Amatenango del Valle.

Gráfica 9. Elecciones municipales en Chiapas (1991-2001)

Gráfica 10. Elecciones municipales en Amatenango del Valle (1991-2001)

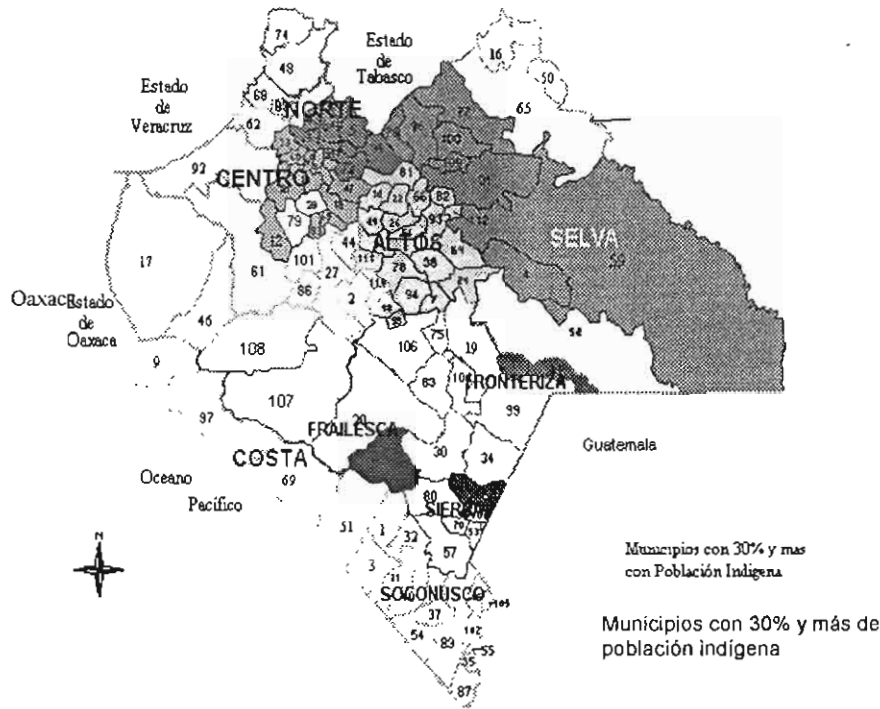
Gráfica 11. Estado conyugal de las mujeres en Amatenango del Valle.

Gráfica 12. Hogares con jefatura masculina y femenina en Amatenango del Valle.

Gráfica 13. Número de hijos/as de mujeres en Chiapas.

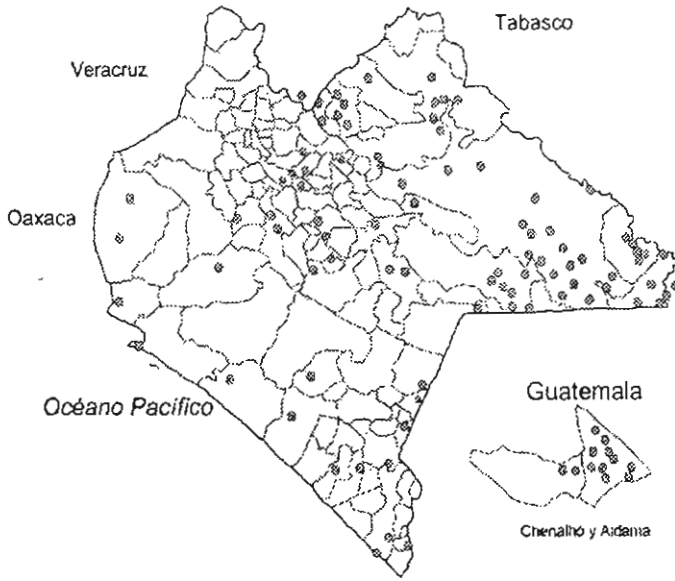
Gráfica 14. Número de hijos/as de mujeres en Amatenango del Valle.

Mapa 1. Regiones y Municipios Indígenas en Chiapas

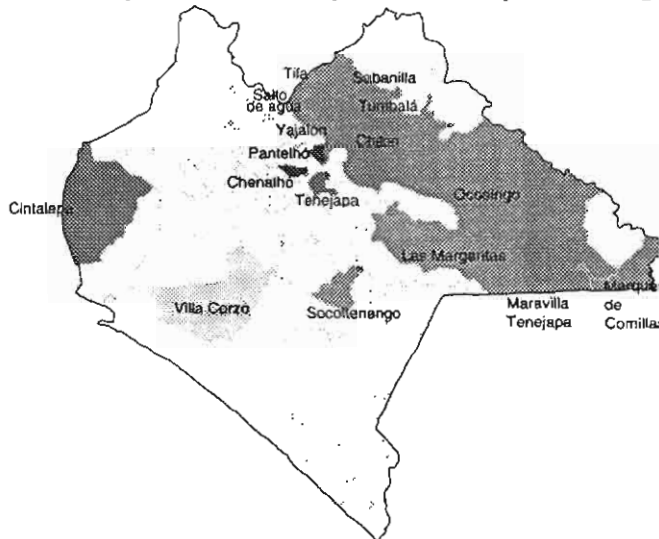


Fuente: Subdirección de Investigación IBABAIBASE de localidades y comunidades indígenas. 1993.

Mapa 2. Posiciones militares en Chiapas

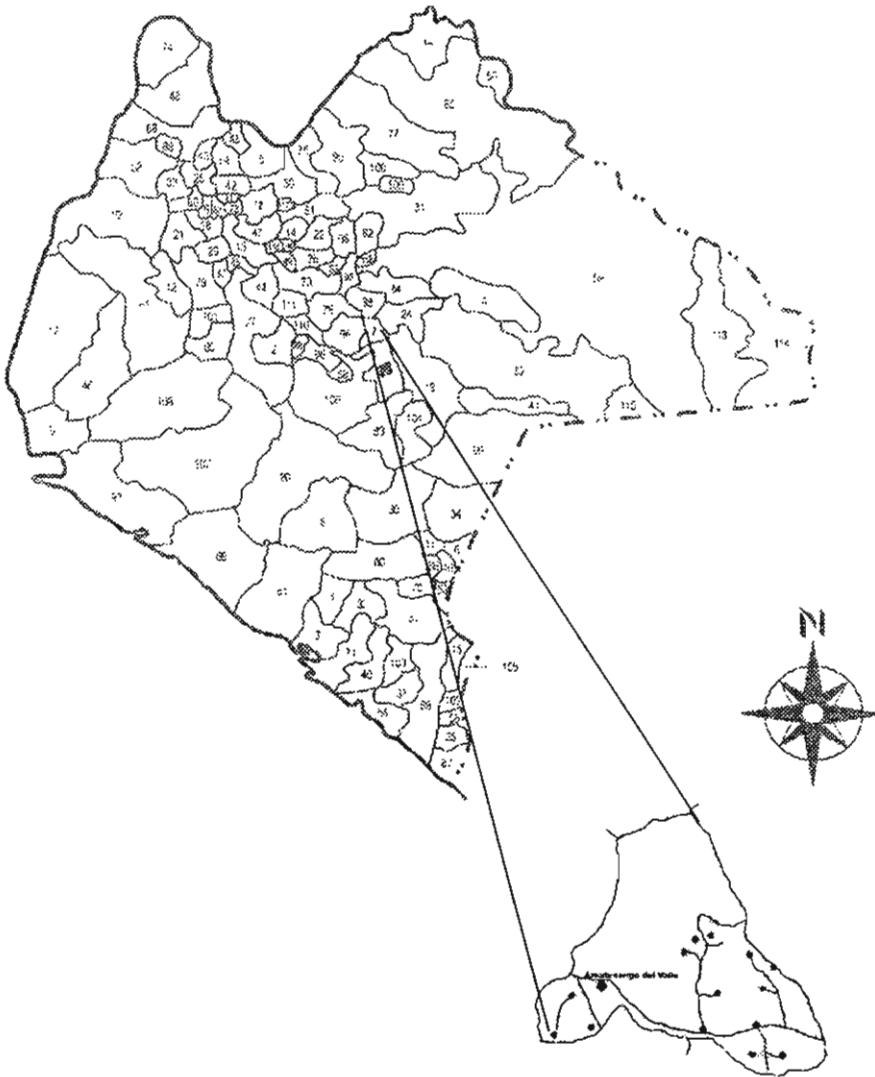


Mapa 3. Municipio donde existe población desplazada de guerra

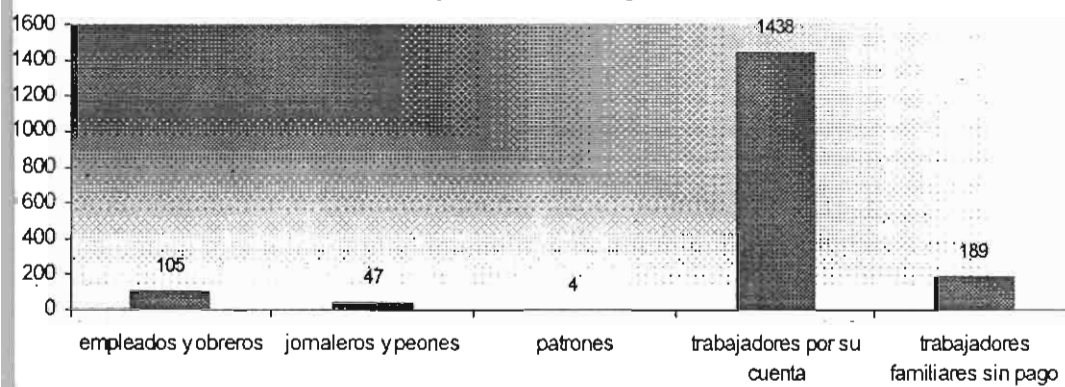


Fuente: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las

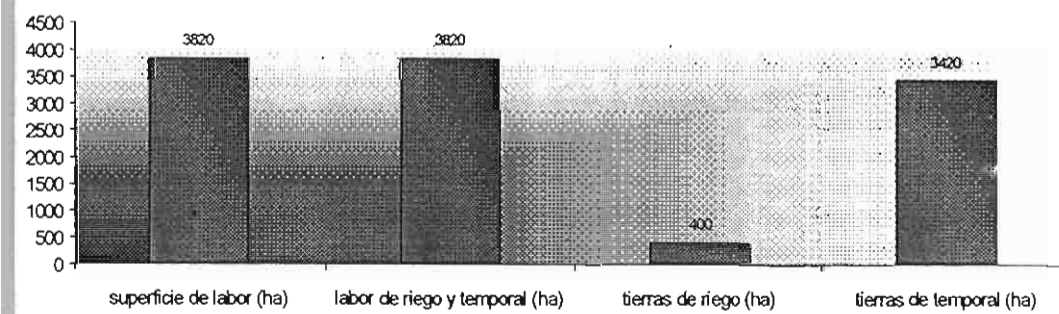
### Mapa 4. AMATENANGO DEL VALLE, CHIAPAS



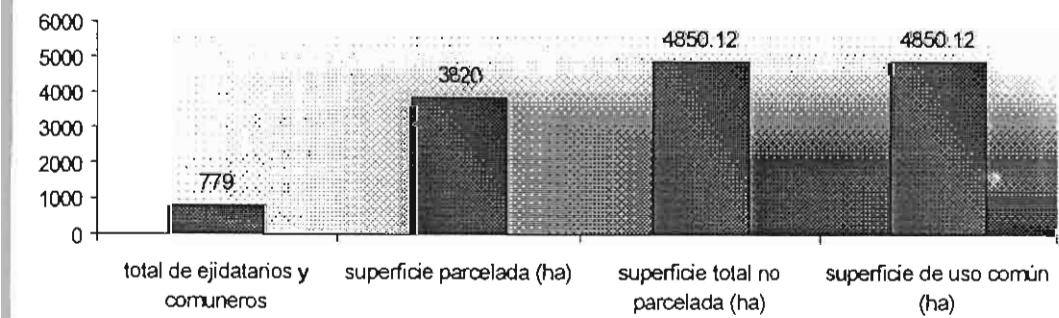
Población según condición laboral en el municipio de Amatenango del Valle



Gráfica 2. Total de hectáreas de labor: de riego y temporal en Amatenango del Valle

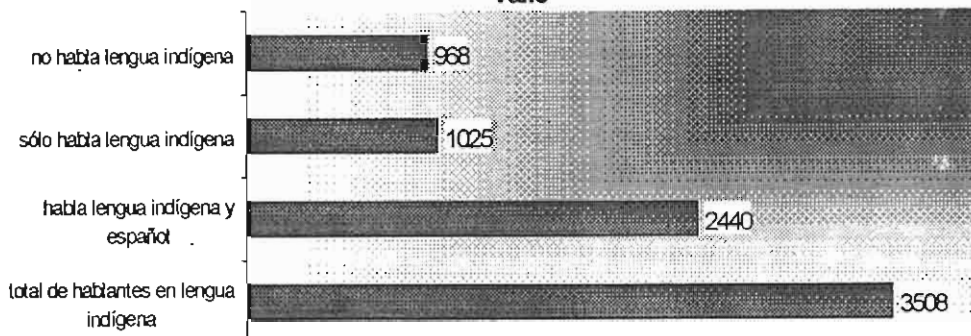


Gráfica 3. Número de ejidatarios y uso de la tierra en Amatenango del Valle.



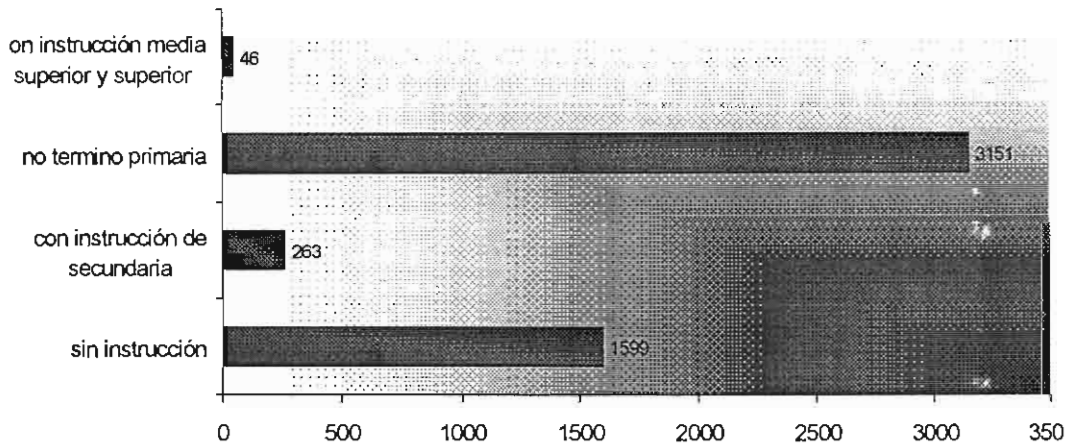
Fuente INEGI SIMBAD Censo ejidal, 1991

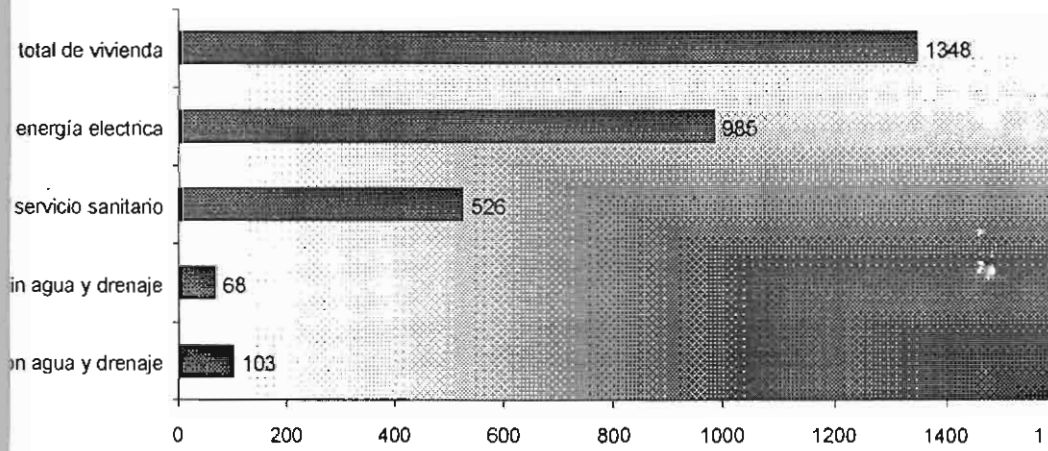
**Gráfica 4. Población hablante de lengua indígena en Amatenango del Valle**



NOTA. los datos obtenidos para está gráfica son de la Base de datos del SIMBAD, que no coinciden con el número de indígenas presentado por la agenda estadística y por número de personas con el número de población indígena registrada en la Agenda Estadística

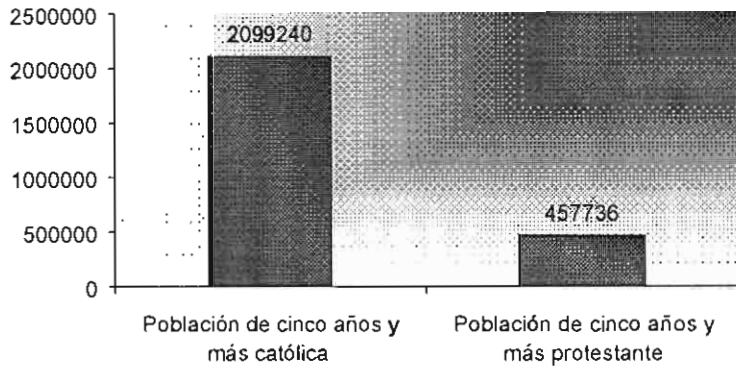
**Gráfica 5. Niveles de escolaridad en el municipio de Amatenango del Valle**



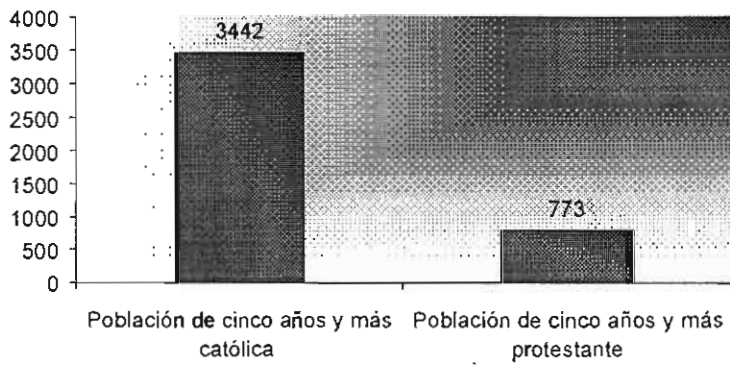
**Gráfica 6. Condiciones de viviendas en Amatenango del Valle**

Fuente: INEGI. SIMBAD. Censo Nacional de Población y Vivienda 2000.

Gráfica 7. Número de personas católicas y protestantes en Chiapas

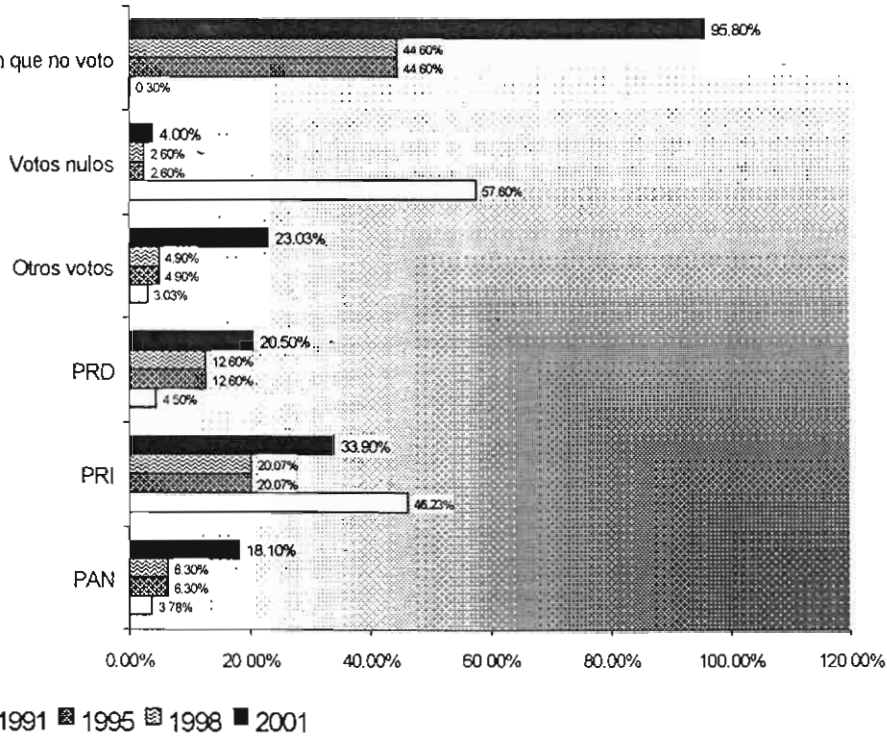


Gráfica 8. Número de personas católicas y protestantes en el municipio de Amatenango del Valle

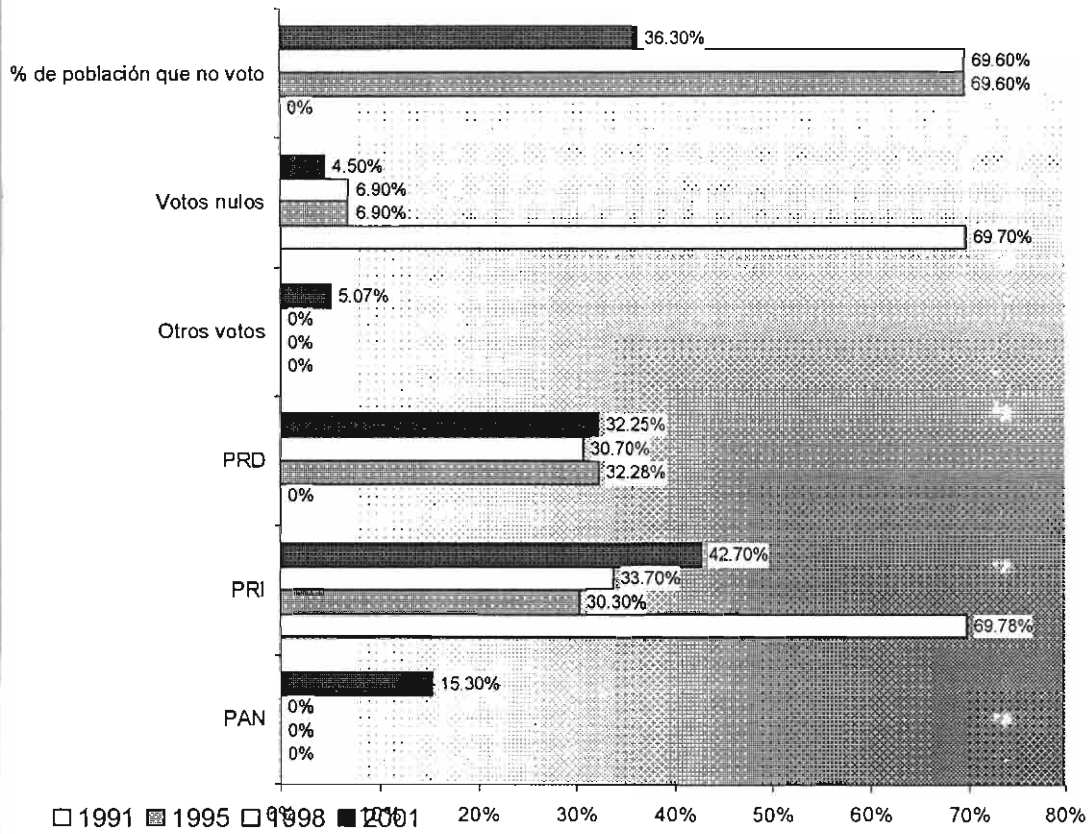


Fuente: INEGI. SIMBAD. Censo de población y vivienda, 2000.

Gráfica 9. Elecciones municipales en Chiapas (1991-2001)

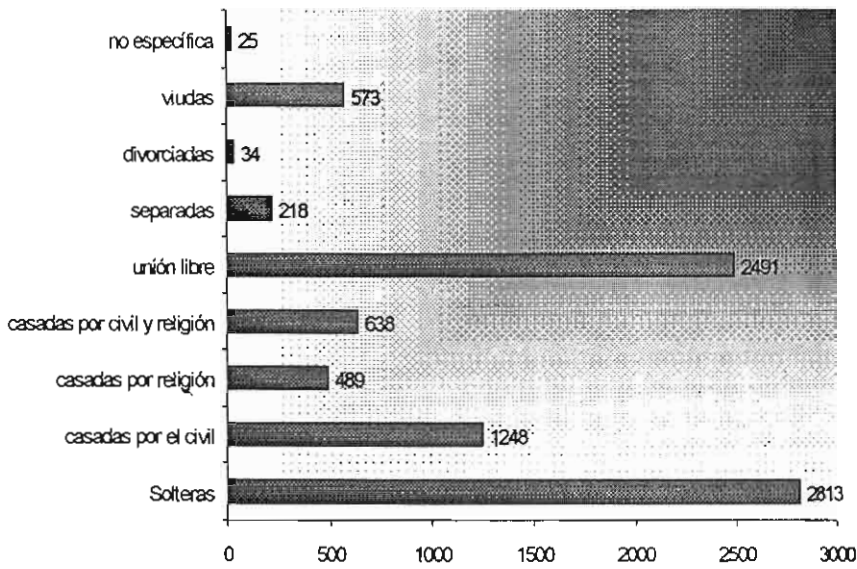


Gráfica 10. Elecciones municipales en Amatenango del Valle (1991-2001)

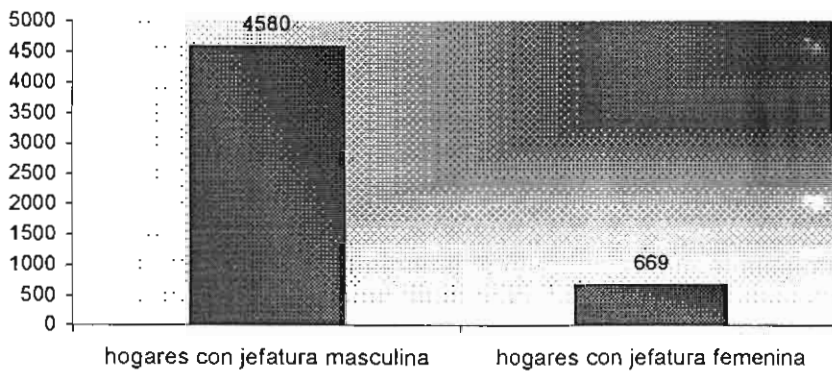


Fuente: Consejo Estatal Electoral.

**Gráfica 11. Estado conyugal de las mujeres del municipio de Amatenango del Valle**

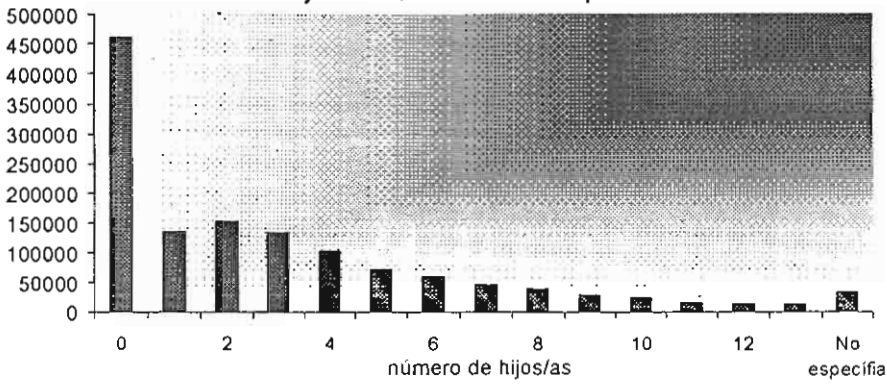


**Gráfica 12. Hogares con jefatura masculina y femenina en Amatenango del Valle**

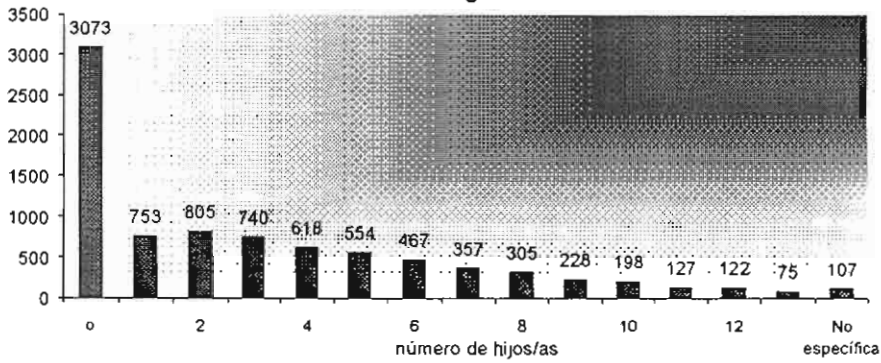


Fuente: INEGI. Censo de población y vivienda 2000

Gráfica 13. Número de hijos/as de mujeres mayores de 12 años en Chiapas



Gráfica 14. Número de hijos/as de mujeres mayores de 12 años en Amatenango del Valle



Fuente: INEGI. SIMBAD, Censo de población y vivienda, 2000