

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE LA MUJER**

***Lucha es nombre de mujer: las indígenas que trabajan por la defensa y
promoción de los derechos de las mujeres en Chiapas***

T E S I S

Para obtener el título de:
Maestra en Estudios de la Mujer

Que presenta:
Patricia Fernanda Briones Medina

Directora de tesis:
Dra. Guiomar Rovira Sancho

Lectoras:
Dra. Mary Rosaria Goldsmith Connelly
Dra. Mariana Mora Bayo

Resumen

Esta investigación aborda los procesos que configuran las identidades de un sector de mujeres indígenas, que en el camino hacia su autodeterminación individual y colectiva, transitan entre las tensiones surgidas por la exigencia de cumplir con los roles impuestos de una estricta división sexual del trabajo en sus comunidades, el racismo de una sociedad que las discrimina, ante un estado que las continúa excluyendo del sistema político y de los procesos de toma de decisiones de la nación y las posibilidades de nuevas formas de *ser mujer indígena* en Chiapas. A partir de la lectura en clave feminista y descolonial de la historia de vida de tres mujeres adscritas a los grupos étnicos ch'ol y tseltal, que trabajan en una organización civil feminista, promoviendo los derechos de las mujeres en Chiapas, así como de la reconstrucción del movimiento de mujeres en esta entidad y su relación con el zapatismo; se vislumbra la emergencia de nuevos marcos de sentido, que dan cuenta de los complejos procesos (contradictorios incluso), en la transformación de sus identidades, ampliando el terreno de posibilidades para la acción política y social, en el camino hacia la construcción de relaciones más justas y equitativas entre las y los integrantes de sus pueblos y comunidades, entre las propias mujeres con las que comparten diversos espacios de lucha y ante los embates de un sistema político, económico y social que privilegia la acumulación de riquezas a costa de la propia vida humana.

Palabras clave: identidad, feminismo descolonial, imbricación sexo/género-“raza”-clase, movimiento de mujeres en Chiapas, zapatismo

Abstract

This research addresses the processes that shape the identities of a sector of indigenous women, who on the way to individual and collective self-determination, they struggle between the tensions arising from the need to fulfill the roles imposed by a strict sexual division of labor in their communities, the racism of a society that discriminates them, a state that continues to exclude them from the political system and decision-making processes of the nation and the possibilities for new ways of being indigenous women in Chiapas. Based on the reading, in decolonial and feminist code, of the life history of three women from the ch'ol and tseltal ethnic groups, who work in a feminist civil organization, promoting women's rights in Chiapas, and the reconstruction of the women's movement in this entity as well as its relationship with the *zapatismo*; we can glimpse the birth of new frameworks of meaning, that account for the complex processes (contradictory in occasions), in the transformation of their identities, widening the scope of possibilities for social and political action, on the way to building more just and equitable relations between the members of their communities, including other women with whom they share various areas of struggle and with whom with the ravages of a political system, social and economic that favors the accumulation of wealth at the expense of human life itself.

Keywords: identity, decolonial feminism, sex/gender-race-class imbrications, women's movement in Chiapas, *zapatismo*

Agradecimientos

Este trabajo es para mi madre María Guadalupe Medina, quien dejó este mundo abrupta y repentinamente mientras yo desarrollaba esta investigación. Para ella, que nunca dejó de apoyarme en todas y cada una de mis alocadas aventuras, que siempre fue un punto de partida y de retorno. Para mi madre y para todas las mujeres que lucharon contra las prescripciones de su época en la búsqueda de su libertad y que depositan en nosotras las esperanzas de que todas y todos podamos ser felices.

También quiero agradecer profundamente a todxs lxs que arroparon mi andar por los caminos sinuosos que resultaron en esta tesis:

A mis *nantiks* y *kitsintiks*, Jerónima, María, Petrona, Pascuala, Nicolasa y Anita, que en un gesto cariñoso me alimentaron literal y metafóricamente durante mi estancia en cierto pedacito al norte de Chiapas.

A mis compañeras del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas que saben gritar rebeldía, las imprescindibles, porque creo que es valiosa su aportación, por su tenacidad y porque me identifico con ellas, porque después de este trabajo no soy la misma, porque a pesar de la cantidad de barbaridades que sistemáticamente les señalan que no valen nada, por no ser lo que se les exige que sean, continúan caminando y con ganas. Remedios, Victoria y Esperanza, se quedan en mi corazón. En su trabajo y a través de su palabra, me nutren y me dan fuerzas para continuar junto a ellas, cada una desde nuestras trincheras, en la construcción de alternativas de vida ante un sistema de muerte.

A Julieta Hernández, Nalley Bazán, Betty Moretó, Elba Fuster y Mónica Aguilar por su paciencia infinita y los momentos de lucidez y alegría compartidos en San Cristóbal de las Casas

A mis madres políticas y académicas, mis profesoras de la Maestría en Estudios de la Mujer de la UAM-Xochimilco, sobre todo a las Dras. Mary Goldsmith, Ana Lau Jaiven, Eli Bartra y Mónica Cejas. A mis compañeras de generación Rosi, Jeza, Elisa, Karina, Angélica, Alejandra, Mar, Sara, Xochiquetzal, Perla, Irma, Maricruz, Nadia, Miriam, pero en particular a Luisa Herse y Daniela Villegas (¡diosas punks!), por sus observaciones y sugerencias para que este trabajo fuera posible.

A la Dra. Guiomar Rovira, por haber dirigido esta tesis, por inspirarme y encontrarme/nos en la palabra de las mujeres de maíz, por el soporte, consejos y jalones de orejas, porque nunca dudó de mi capacidad para salir adelante en este proyecto. A la Dra. Mercedes Olivera, por haberme dado la oportunidad de compartir su hogar y su conocimiento, por ser mi guía en el trabajo de campo más alucinante de mi vida. Guiomar y Mercedes este trabajo es mi modesta aportación a las luchas muy otras, a la construcción de feminismos que no piden permiso, este trabajo es para ustedes.

A mis lectoras, la Dra. Mary Goldsmith y la Dra. Mariana Mora, que a pesar de los tiempos frenéticos, amablemente aceptaron realizar una lectura profunda, otorgándome en sus observaciones y sugerencias, las pistas para fortalecer mi análisis.

A mi padre Raúl Briones y mi hermano Salvador Briones, que hemos tenido que aprender a ser familia, más allá de los lazos que impone la biología y que soportan con mucho amor a la “loca de la casa”. También agradezco el apoyo incondicional, especialmente en momentos de flaqueza, a los Dres. Patricia Briones y Enrique Lozano, así como a sus hijos Daniel y Vania Lozano Briones.

A mi familia queretana, los Dres. Sulima García y Juan Malda, que desde un primer momento me impulsaron a salir del pueblo y continuar con mi formación profesional.

A mis mujeres alteradas: Sheba, Ale y Char. Al contingente geólogo-artístico: Jobo, Lupe, Gore y Chilo.

Al Don señor misantropunk. A mis compañerxs del Colectivo Garrapathxs: Patricia, Mosstro, Alicia, Borja, Minerva y Tanya, que a pesar de estar desparramados en diferentes geografías, continuamos dando lata, imaginando formas de vida bellas, dignas y divertidas.

A mis compañeras feministas de la Colectiva Degeneradas: Ale, Laura y Kane, subversivas profesionales, especialistas en “amamacho” y otras barbaridades.

Índice

Introducción.....	7
I. Las “Otras inapropiables”	18
1.1 Con cabeza y corazón de mujer... indígena.....	18
1.1.1 Los estudios sobre las mujeres indígenas en México	19
1.1.2 La mirada feminista ante las “triplemente oprimidas”	22
1.1.3 La paradoja de La Mujer y el giro descolonial.....	27
1.2 El feminismo descolonial: “sólo el margen puede enseñar al margen cómo leer mejor al mundo”.....	35
1.2.1 Cultura, identidad y representación	36
1.2.2 Sexo/género, “raza” y clase	42
1.2.3 La urdimbre teórica y política desde el feminismo descolonial en América Latina	46
1.3 El Punto de Vista feminista y el conocimiento situado.....	50
1.3.1 Las técnicas de investigación y el trabajo de campo en Chiapas	53
1.3.2 Sobre la sistematización y comunicación de la información obtenida	56
II. La crisis estructural y la violencia permanente de la guerra neoliberal patriarcal en la entidad chiapaneca	60
2.1 Para comprender al Chiapas de hoy	60
2.1.1 Territorio	60
2.1.2 Marginación	61
2.1.3 Características básicas de población, educación y salud.....	62
2.1.4 Dinámica económica y pobreza	66
2.2 Configuración histórica, económica y política de la “guerra neoliberal patriarcal” en Chiapas	71
2.2.1 Formación del estado, economía y resistencia	73
2.2.2 Instrumentación y consolidación del modelo económico neoliberal y el alzamiento armado del EZLN.....	76
2.2.3 La Guerra de Baja Intensidad como estrategia de imposición del neoliberalismo, la alternancia en el poder y las esperanzas frustradas	82
2.2.4 El gobierno de Calderón y la “lucha contra el narco”	87
III. El largo camino de la lucha por los derechos de las mujeres.....	92
3.1 El movimiento de mujeres en Chiapas: mujeres diversas en “pie de lucha”.....	92
3.1.1 La relación de las mujeres con los movimientos campesinos, la iglesia, las cooperativas artesanales y los partidos políticos de izquierda.....	93
3.1.2 Los inicios del movimiento: las organizaciones de las mujeres en San Cristóbal de las Casas	97

3.1.3 El movimiento de mujeres toma forma: el levantamiento armado, la Convención Estatal de Mujeres de Chiapas y la guerra contrainsurgente.....	101
3.1.4 Tiempo de rearticulación: del Feminario al Movimiento Independiente de Mujeres	104
3.2 La relación del EZLN con el movimiento de mujeres.....	108
3.3 ¿Todas somos hermanas en la lucha?	112
3.3.1 El Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.....	113
3.3.2 ¿Hacia una ONGización del MIM?.....	117
IV. “Somos de la madre tierra”: mujeres, indígenas, campesinas y feministas	123
4.1 Remedios, ixik ´al Ajlumob	125
4.1.1 Romper con el círculo de violencia familiar: hija de una familia “diferente” y educación para la transformación	125
4.1.2 El encuentro con el movimiento de mujeres en Chiapas: “empezar a caminar solita”	128
4.1.4 Ser promotora-defensora de los derechos de la mujer es un estilo de vida	132
4.1.5 Hombres y mujeres trabajamos la tierra, hombres y mujeres tenemos derechos a la tierra	135
4.2 Esperanza, ch´aplom ixik.....	137
4.2.1 La comunidad y la lucha	138
4.2.2 El trabajo con los colectivos de mujeres BAZ.....	141
4.2.3 No sólo sabemos hacer “waj”	143
4.2.4 De agrónoma a abogada, de soltera a compañera	146
4.2.5 Sobre las dificultades y oportunidades del trabajo en el CDMCH.....	149
4.3 Victoria “nich ixim” y su búsqueda del “lekil kuxlejal”	152
4.3.1 El abandono de su madre y la violencia del hogar paterno.....	152
4.3.2 Entre el racismo y su “deber ser mujer” en la comunidad.....	154
4.3.3 “Yo pensaba que mi única salida era casarme”	156
4.3.4 ¿Qué es eso del género?.....	158
4.3.5 De alegrías y problemas: las dificultades en el camino hacia la autodeterminación	160
4.4 ¿Se puede ser indígena y feminista?	164
Reflexiones finales	169
Anexo 1 - Mapas	179
Anexo 2 – La Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas.....	184
Fuentes.....	187

Introducción

*Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora*¹.

En este trabajo se abordan los procesos que configuran las identidades de un grupo de mujeres que tradicionalmente han sido representadas como sujetas sumisas y pasivas, ubicadas en el entramado de las relaciones sociales como las más vulnerables y sin capacidad de agencia, hacia quienes se enfocan programas y políticas públicas para su “rescate” y/o asimilación a un sistema social, político y económico que por principio las rechaza y discrimina por su condición de sexo/género, “raza” y clase.

Me refiero a las mujeres de los pueblos y comunidades indígenas de Chiapas, que en el contexto de la *guerra neoliberal patriarcal*², participan activamente en la lucha por la reivindicación de sus demandas de género al interior de sus hogares y comunidades, pero también como pertenecientes al colectivo indígena, desafiando las representaciones hegemónicas de género, etnia y clase. Mujeres que en el camino hacia su autodeterminación individual y colectiva, transitan entre las tensiones surgidas por la exigencia de cumplir con los roles impuestos de una estricta división sexual del trabajo en sus comunidades, el racismo de una sociedad que las discrimina, ante un estado que a pesar de reconocer en términos legales su composición pluricultural, las continúa excluyendo del sistema político y de los procesos de toma de decisiones de la nación³, y las posibilidades de nuevas formas de *ser mujer indígena* en Chiapas.

¹ Participación de la Comandanta Esther durante la lectura del mensaje central del EZLN en el Congreso de la Unión, el 28 de marzo de 2001.

² El capitalismo (actualmente en su fase neoliberal) y el patriarcado, son sistemas de dominación que interactúan y se alimentan mutuamente. Las discriminaciones que viven las mujeres son parte y producto no sólo de la relación que entablan con el sistema económico, sino también con el sistema de dominación masculina hegemónica y colonial. Sexismo, racismo y explotación de clase constituyen sistemas interrelacionados de dominación que determinan la agencia femenina. Para poder comprender la manera en que dichos sistemas impactan la vida cotidiana de un grupo particular de mujeres, en este caso, pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas campesinas de Chiapas, es importante considerar que éstos son impuestos mediante la guerra, comprendiéndola como una estrategia privilegiada para la implementación violenta de las políticas neoliberales y no una *consecuencia* de las mismas, la que además se presenta de forma múltiple y es permanente.

³ Según Rodolfo Stavenhagen (2003, 25) el país negó durante muchos años su característica de indígena. El proyecto y concepto de nación que crearon los fundadores del México postcolonial y moderno de los siglos XIX y XX, veía a los indígenas como un problema, un rezago a ser superado. Con el surgimiento de los movimientos indígenas de la segunda mitad del siglo pasado, se denunció el abuso de las autoridades: detenciones arbitrarias, encarcelamientos injustificados, uso de fuerza física, tortura, acaparamiento de tierras,

A partir de la lectura en clave feminista y descolonial de la historia de vida de tres mujeres adscritas a los grupos étnicos ch'ol y tseltal, que trabajan en una organización civil feminista, promoviendo los derechos de las mujeres en Chiapas, así como de la reconstrucción del movimiento de mujeres en esta entidad y su relación con el zapatismo, en tanto procesos contra-hegemónicos, se vislumbra la emergencia de nuevos marcos de sentido⁴, que dan cuenta de los complejos procesos (contradictorios incluso), en la transformación de sus identidades, ampliando el terreno de posibilidades para la acción política y social, en el camino hacia la construcción de relaciones más justas y equitativas entre las y los integrantes de sus pueblos y comunidades, entre las propias mujeres con las que comparten diversos espacios de lucha y ante los embates de un sistema político, económico y social que privilegia la acumulación de riquezas a costa de la propia vida humana.

De igual manera, este trabajo se sitúa en el debate teórico feminista sobre la articulación entre sexo/género, “raza” y clase, y el análisis de las dominaciones y resistencias surgidas en el contexto adverso de la mundialización⁵, desde posturas que eviten una reproducción de relaciones etnocéntricas y colonialistas entre mujeres, intentando que en nuestro quehacer académico y militante, seamos capaces de reconocer nuestras contradicciones de “raza” y clase sin que esto diluya el proyecto de transformación social del feminismo y convertirlo en una miríada de identidades fragmentadas. Es en el encuentro con mujeres que luchan simultáneamente por la autodeterminación de sus pueblos y por sus derechos como mujeres, que es posible profundizar en la cuestión de la imbricación de varias relaciones de dominación, y sobre todo tomar conciencia de nuestro propio desarrollo como feministas urbanas y mestizas.

etcétera. Es decir, dichos movimientos visibilizaron todas aquellas violaciones y plantearon a la sociedad la necesidad de reconocer que en el amplio campo de los Derechos Humanos, existe un “subcampo” especial que es el de los derechos indígenas. Esto implica, fundamentalmente, el reconocimiento y respeto al derecho de no sufrir persecución, negación y perjuicio por identificarse como indígenas.

⁴ Las personas construyen la realidad a partir de prácticas y discursos dotados de una multiplicidad de significados, desde los cuales orientan sus acciones. Estos significados o *marcos de sentido* son construidos en la interacción con otros, situados culturalmente; se basan en valores, percepciones y creencias influidos por su contexto cultural.

⁵ Para Sabine Masson (2011, 146) la ofensiva imperialista y patriarcal llamada mundialización podría definirse como un poderoso apartheid de raza y de sexo, en función del cual los denominados “países pobres”, y en particular las mujeres de dichos países, constituyen una inmensa reserva de fuerza de trabajo explotable y barata. De allí que, en otros términos, la mundialización capitalista, neocolonialista y patriarcal sea un sistema que combina de manera exacerbada la división social, sexual y racial del trabajo.

Planteamiento

El estado de Chiapas se ha caracterizado a lo largo de la historia y en términos socioeconómicos como un territorio estructuralmente pobre. La marcada polarización social y los altos niveles de marginación que existen en la entidad, producto de una larga sucesión de pugnas internas, principalmente por el control, uso y usufructo de la tierra, ha provocado recurrentes luchas y rebeliones, particularmente de la población indígena contra las élites ladinas.

Durante el proceso de consolidación del modelo económico neoliberal en el estado, se intensificó la presencia de cuerpos armados en su territorio, la opresión y el despojo de tierras hacia las poblaciones indígenas, producto de una guerra que se erige como estrategia privilegiada para la implementación violenta de las reformas estructurales que buscan la privatización de todos los ámbitos que hacen posible la vida, al ser parte y dinámica para la reproducción del sistema capitalista neoliberal patriarcal.

Ante los efectos perniciosos que estas reformas produjeron entre la población indígena-campesina⁶, se hizo sentir la presencia del movimiento campesino en Chiapas, produciendo el germen de lo que el 1° de enero de 1994 sería conocido como el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), marcando un antes y un después en la larga historia de las rebeliones en la región. El conflicto, cuya innovación clave ha sido: “hacer que el reconocimiento de la cultura y los derechos indígenas sean una parte integral de la democratización en México” (Harvey, 2000, 234), impulsó un cambio de las imágenes esencialistas y estereotipadas que habían prevalecido sobre la población indígena en general y sobre las mujeres indígenas en particular.

Al descubrir que un tercio de las filas militares del EZLN estaban conformadas por mujeres, pero fundamentalmente, cuando éstas dieron a conocer su Ley Revolucionaria (LRMZ, 1994)⁷, quedó claro que las zapatistas habían luchado y negociado un espacio

⁶ Sobre todo aquellos relacionados con la redistribución de la tierra y el impacto económico sobre la agricultura campesina (pérdida de tierras a favor de presas hidroeléctricas, exploración petrolera, tala forestal y ganadería) (cfr, Harvey, 2000, 234).

⁷ Podríamos decir que La Ley Revolucionaria de Mujeres ha tenido dos versiones o “momentos” (para ver las versiones completas consultar *Anexos*). Una primera, que consta de diez puntos y forma parte de las Leyes Revolucionarias, publicadas originalmente en 1994, en *El Despertador Mexicano*, junto con la Primera Declaración de la Selva; y una segunda versión mucho más extensa, formulada en 1995 y publicada un año después, en el suplemento “Doble jornada” (de *La Jornada*), que no tuvo el mismo impacto que la ley anterior y que en cierta forma fue considerada un “retraso” por ciertos grupos de mujeres y feministas (al evocar por

propio, tanto de acción como de discusión, para reivindicar sus demandas específicas, dar su palabra y ser escuchadas⁸. En el marco de los movimientos indígenas, las mujeres han objetado las perspectivas estáticas de cultura y tradición, la existencia de un proyecto nacional homogéneo en el que los pueblos indígenas no han tenido cabida, así como la noción del sujeto monolítico Mujer, por el cual el feminismo liberal, “blanco” y urbano ha sido fuertemente criticado, debido a su heterosexismo, racismo y privilegio social. Estas acciones sugieren un incipiente trastocamiento de las relaciones sociales de poder entre mujeres y los hombres al interior de sus comunidades, una confrontación hacia las políticas excluyentes del Estado mexicano y un profundo cuestionamiento hacia algunas vertientes del feminismo urbano y mestizo mexicano.

Asimismo, ante el complejo panorama político, económico y social que actualmente se vive en Chiapas, se contraponen las luchas de un amplio mosaico de organizaciones, colectivos y personas de la sociedad civil organizada. En el caso específico de las luchas por el reconocimiento de los derechos de las mujeres, el surgimiento y desarrollo del movimiento de mujeres en Chiapas se ha caracterizado por la promoción del reconocimiento de la igualdad entre mujeres y hombres, como uno de los pilares básicos para la consecución de “un mundo donde quepan muchos mundos”⁹. Luego entonces, la eliminación de todas las formas de subordinación que viven las mujeres, por razón de sexo/género, “raza” y clase; se convierte en una prerrogativa fundamental en el proceso para la construcción de una sociedad democrática.

El movimiento de mujeres en Chiapas ha posibilitado la articulación de la acción política organizada entre mujeres ubicadas en diferentes clases sociales, ocupaciones socioeconómicas, pertenecientes a diferentes etnias, de diferentes edades y con opciones sexuales diversas. Entre las acciones políticas más relevantes que ha impulsado este

ejemplo, una “naturaleza” de las mujeres y condenar las relaciones sexuales fuera del matrimonio y de la familia indígena “tradicional”).

⁸ “La acción de las mujeres indígenas, su palabra y sus documentos provocaron una sorpresa profunda en la sociedad nacional e internacional, las mismas que según el discurso dominante han sido caracterizadas como víctimas, inactivas, pasivas, ignorantes; pero que en contra de esta imagen, ahora aparecen como agentes políticos críticos, propositivos, activos; cuestionando el estereotipo de la indígena sumisa” (cfr. Jaidopulu, 2000). Aún cuando la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas fue clave para dar visibilidad nacional e internacional a las luchas específicas de las indígenas, conviene señalar que el reconocimiento a sus demandas y los procesos de (re)significación de sus identidades no se iniciaron con esta ley, aunque sí se vieron reafirmados y estimulados, reflejándose en la expansión y resignificación del trabajo de este colectivo de mujeres, sean o no zapatistas.

⁹ Enunciación posicionada por el zapatismo contemporáneo.

movimiento, destaca la creación de un centro de derechos –hoy en día el Centro de Derechos de la Mujer en Chiapas A. C. (CDMCH)-, para la defensa ante las múltiples formas de violencia que viven las mujeres y para la formación de promotoras populares de los derechos de las mujeres, principalmente en las zonas indígenas-campesinas de la entidad.

Posicionado políticamente como una organización de derechos humanos feminista (CDMCH, 2007), los ejes de trabajo del Centro se enfocan en la promoción de cambios en las formas de relación entre mujeres y hombres, y en producir una “toma de conciencia” por parte de las mujeres con y para las que trabajan. Las defensoras-promotoras son las principales encargadas de llevar a la práctica estos objetivos, al tiempo que desarrollan una (re)configuración de sus identidades individuales y colectivas, como mujeres indígenas-campesinas que reivindican su pertenencia a un grupo étnico, y como integrantes de una organización feminista.

Como resultado de mi estancia en campo (diciembre de 2010, de agosto a diciembre de 2011 y marzo de 2012)¹⁰ pude observar que los discursos feministas a los que tienen acceso las indígenas mediante el trabajo de diferentes organizaciones de derechos humanos; el cuestionamiento directo que hicieron las zapatistas a sus compañeros y al Estado; los efectos de la guerra neoliberal patriarcal, que promueven la individualización y generan conflictos al interior de sus familias y comunidades; así como la militarización, paramilitarización y narcomilitarización de sus espacios de acción, son todos elementos que influyen en la (re)construcción en las formas de (auto)representación del ser mujer y del ser indígena en Chiapas, particularmente entre las jóvenes que hoy en día trabajan en las organizaciones que promueven la defensa de sus derechos.

Estas mujeres, que de alguna manera han trastocado la *cultura género*¹¹ de sus comunidades, se han incorporado a un espacio social urbano profundamente sexista, racista

¹⁰ Durante esas fechas, tuve la posibilidad de colaborar directamente con las promotoras-defensoras indígenas que en ese momento trabajaban en el CDMCH en su sede Selva-Norte, de igual forma, estuve conviviendo con indígenas tseltales de Coquilteel, una comunidad en las que incide dicha sede.

¹¹ Para Elsa Muñiz (2004, 32) la *cultura de género* es: “[...] solamente concebible históricamente ya que cada sociedad parte de una división sexual del trabajo originada en las diferencias biológicas de los individuos; que supone un tipo de relaciones interpersonales donde los sujetos –hombres y mujeres- comparten una lógica del poder que vuelve tal relación de supremacía masculina, en asimétrica, jerárquica y dominante en todos los ámbitos de la vida cotidiana. La cultura de género crea y reproduce códigos de conducta basados en elaboraciones simbólicas promotoras de las *representaciones hegemónicas de lo femenino y lo masculino*, y es a partir de estos códigos y representaciones que se dirigen las acciones de los sujetos de género, desde su

y clasista, aún al interior de las organizaciones que se posicionan como feministas¹². A nivel personal les ha implicado una gran carga de trabajo y compromiso político¹³; que si bien, se ha traducido en un avance para el cuestionamiento y la crítica en relación a su posición de subordinación en los sistemas sociales de opresión de sexo, “raza” y clase, todavía no han podido generar acciones concretas que les permitan transformar las simbolizaciones y prácticas discriminatorias que siguen vigentes en sus comunidades y espacios de trabajo.

Durante mi experiencia de colaboración con las compañeras Remedios, Esperanza y Victoria, del CDMCH, sede Selva-Norte, municipio de Yajalón, comencé a preguntarme sobre la forma en que ellas viven una serie de cuestionamientos hacia las (auto)representaciones hegemónicas de sexo/género, “raza” y clase, donde permanentemente hacen esfuerzos para continuar en el camino de su autodeterminación como parte del colectivo de mujeres, pero también como integrantes de una colectividad indígena-campesina, al tiempo que en su trabajo cotidiano pretenden impulsar estos cambios entre las mujeres de las comunidades en las que el Centro incide.

A partir de este cuestionamiento es que surge el objetivo central de mi trabajo de investigación: analizar la manera en que estas mujeres, que se unieron a la propuesta política y laboral del CDMCH, construyen sus identidades de sexo/género, “raza” y clase. Tomando en cuenta el contexto donde el movimiento de mujeres en Chiapas (mayoritariamente mestizo) se vio interpelado por la rebelión zapatista para contribuir, participar y acelerar este proceso de “toma de conciencia” entre las mujeres de los pueblos y comunidades indígenas de la entidad. Así como la forma en que el movimiento ha

vida sexual hasta su participación política, pasando por su intervención en la vida productiva [...] La cultura de género se constituye en una zona liminal en la que se relacionan aspectos nuevos y viejos con pseudocambios y reproducciones de sí mismos, estableciendo la normalidad y definiendo la transgresión en las conductas de los sujetos de género. Entendida así, la cultura de género nos permite finalmente ubicar la construcción histórica, cultural y social de la diferencia sexual frente al poder en su conjunto con los hombres, las instituciones y el Estado”.

¹² “Desde la década de 1980 se observan sectores de mujeres urbanas, académicas y militantes, optando por el trabajo con las mujeres rurales, focalizando algunas de ellas el trabajo con las mujeres indígenas [como es el caso del CDMCH][...] Se trata de un entrelazado múltiple y diverso de acción feminista en el campo mexicano, que sin embargo, no necesariamente por haber elegido trabajar con y para las mujeres rurales e indígenas habían accedido al proceso de descolonización de su propio feminismo” (Millán, 2011, 22).

¹³ Durante los meses que estuve colaborando directamente con el CDMCH constaté que las mujeres, al menos las que laboraban en la sede Norte-Selva, rebasaban por mucho las 40 horas semanales de trabajo y que muy pocas veces hacían efectivo el derecho a sus “días compensatorios”, esto es que por cada 8 horas laborales en sábado y domingo, tienen el derecho a poder tomar un día de descanso entre semana, no acumulativo (CDMCH, 2007, 35).

generado espacios para que las mujeres, con y para las que trabajan, accedan a una opción de vida diferente a la que el sistema neoliberal patriarcal les impone.

Si se supone que en la construcción y permanente cambio de las identidades, intervienen tantos factores como los que integran las realidades específicas en que se ubican; para poder abordar y comprender los procesos de resignificación, cambio y negociación de las identidades de estas tres mujeres, a través de un discurso/texto, (lo que me narran en sus historias de vida), ha sido necesario: i) recurrir a la historia, para poder ubicar sus relatos en el marco de procesos más amplios que afectan a la región, ii) reconocer las representaciones, símbolos y valores socializados como modelos o estereotipos culturales que son inculcadas y/o impuestas a las mujeres indígenas en forma de prescripciones, y iii) analizar los procesos de interiorización y las respuestas generadas por las mujeres adscritas a un grupo étnico, que trabajan en el CDMCH¹⁴.

Entre mis supuestos consideré que las poblaciones indígenas de Chiapas han estado marcadas histórica y violentamente por el racismo, la exclusión social y la marginación, mismas que en su mayoría, se rigen por una cultura de género que posiciona a las mujeres en asimetría con los hombres, situación que es reforzada por algunas disposiciones de los sistemas de usos y costumbres de sus propias comunidades. Simultáneamente, en esta realidad se vive una *politización de la vida cotidiana*¹⁵, por la presencia y efectos del movimiento zapatista, además de la labor a largo plazo de la pastoral indígena y las organizaciones campesinas, lo que ha impactado en las formas de organización política y social de las comunidades indígenas, así como la manera en que desarrollan su trabajo las organizaciones de la sociedad civil que promueven los derechos humanos y que son partícipes de estos movimientos.

En ese sentido, el trabajo de promoción de los derechos de las mujeres en las regiones indígenas de Chiapas, ha sido uno de los principales detonantes de los cuestionamientos hacia el orden simbólico de género al interior de las comunidades en las que inciden las organizaciones feministas, promoviendo procesos de autodeterminación

¹⁴ Que pueden ser de aceptación, resignificación, reproducción o rechazo de las prescripciones sociales de acuerdo con los capitales que poseen y el sentido práctico de sus acciones.

¹⁵ Sobre el análisis de la politización de la vida cotidiana en las comunidades indígenas de Chiapas ver Mora, Mariana (2008), “El mandar obedeciendo y la politización de la vida cotidiana” en *Decolonizing Politics: zapatista indigenous autonomy in an era of neoliberal governance and low intensity warfare*, tesis de doctorado, Texas, Doctorado en Filosofía, Faculty of the Graduate School of The University of Texas.

individual y colectiva, lo que ha desatado cambios y resignificaciones en las identidades de las mujeres indígenas, particularmente entre las nuevas generaciones.

En el caso de las que se insertaron laboralmente en el CDMCH, la mayor de las veces estos cuestionamientos, e incluso rompimientos, suelen ser a un alto costo. Algunas de las mujeres con las que conviví no conciben que la vida en las comunidades indígenas-campesinas pueda desarrollarse si no es a partir de su posición subordinada, lo que sugiere la idea de la sumisión de la mujer como una de las garantías para la persistencia de la cultura indígena, en tanto que no existan transformaciones individuales y colectivas en todos los ámbitos de las propias comunidades sin que esto signifique una pérdida de sus identidades étnicas, lo que también las sitúa de manera conflictiva con la intención política del CDMCH en los procesos que impulsan para la construcción de identidades feministas de las indígenas que trabajan en él, y a través de ellas.

Feminismo y mujeres indígenas

Para Chantal Mouffe (en Espinosa, 2009, 18) el movimiento feminista da cabida a todos aquellos procesos en los que mujeres organizadas bajo cualquier modalidad y en cualquier espacio: i) asumen explícitamente una postura crítica ante las múltiples representaciones donde la categoría Mujer implica subordinación, injusticia, desigualdad o discriminación, ii) cuestionan las relaciones de poder entre mujeres y hombres, y iii) se proponen construir relaciones más igualitarias y libres, ya sea que se aboquen exclusivamente a estos objetivos o que articulen sus instancias de mujeres y sus luchas de género a organizaciones mixtas y a reivindicaciones sociales, políticas, ambientales, étnicas, culturales y/o económicas.

Partiendo de esta definición, Gisela Espinosa (2009) identifica cuatro vertientes en las que el feminismo mexicano se ha articulado: histórica, popular, civil y una que visibiliza la organización de las indígenas. Esta última vertiente surge: “sobre todo en el contexto del zapatismo, pero cuya genealogía es anterior a él, en las organizaciones campesinas e indígenas mixtas, enmarcado en el contexto organizativo del movimiento indígena continental, y que ha sido denominado *feminismo indígena*” (cursivas mías, Millán, 2011, 20).

Márgara Millán nos dice que el *feminismo indígena*, articulado con la crítica que el zapatismo hace hacia la modernidad capitalista, nos ha interpelado a sectores de académicas y/o militantes feministas, para repensar y reflexionar en torno a la comprensión del mundo, de la teoría y sobre todo, de las indígenas, lo que también ha impulsado la emergencia de un complejo proceso de descolonización de nuestros discursos y prácticas:

El zapatismo y la manera en que las mujeres indígenas han participado en él, ha producido articulaciones académicas y militantes no indígenas que encuentran no sólo necesario el proceso de descolonización, sino que lo privilegian en la agenda feminista, como manera de contribuir a la construcción de una modernidad no capitalista. Se puede hablar entonces de un reposicionamiento del feminismo, donde el descentramiento del etnocentrismo lleva a una reformulación de la agenda misma y de las prioridades y el sentido de los feminismos urbanos (Millán, 2011, 25).

Como militante feminista que tiene la posibilidad de realizar un ejercicio de investigación desde una institución académica, sobre los procesos de (re)significación de las identidades de las indígenas, para y con las que trabaja el CDMCH, y como simpatizante del movimiento zapatista, es que me sitúo en este sector de militantes y académicas a las que se refiere Millán, donde mi trabajo de investigación pretende ser parte de los procesos (auto)reflexivos de quienes consideramos que otras formas de relacionarnos, tanto mujeres como hombres, indígenas y no indígenas, no sólo son posibles, sino que son fundamentales para poder generar alternativas de modernidades no capitalistas y en clave feminista.

Además, si consideramos que ninguna persona o movimiento está definida desde el inicio de una vez y para siempre, sino que es un proceso dinámico, y que en cada espacio y tiempo se vive la desigualdad y subordinación por razón de sexo/género, “raza” y clase (entre otras) de modo peculiares; el poder comprender los procesos sociales y subjetivos que conforman las identidades de mis sujetas de estudio, desde sus propios discursos, permitiría identificar puntos de articulación para la construcción de un diálogo entre las distintas vertientes feministas, lo cual exige una lógica equivalencial en la relación política, respeto y reconocimiento mutuos, *autonomía* de unas frente a otras y viceversa: “sólo desde ahí se puede establecer un diálogo entre iguales que realmente respetan su diferencia, y sobre esa base, construirse convergencias políticas y solidaridades” (Espinosa, 2009, 283).

Ante el reto que significa analizar la complejidad, diversidad y continuidad del proceso de construcción y transformación de las identidades de mis sujetas de estudio fue necesario trabajar con una propuesta teórica-metodológica que me permitiera contemplar el

proceso de manera integral, por lo que esta investigación se inscribe en la teoría feminista descolonial y privilegia el uso de técnicas cualitativas.

En el primer capítulo realizo un recorrido de los principales estudios sobre mujeres indígenas en el país, ubicando aquellos que han sido elaborados bajo una perspectiva feminista. De igual forma, problematizo las categorías de sexo/género, “raza” y clase; cultura, identidad y representación, retomando las propuestas teóricas de los estudios culturales y sus puntos de encuentro con el feminismo, así como la propuesta del feminismo descolonial. También desarrollo la estrategia metodológica empleada, sustentada en el paradigma cualitativo.

En el segundo capítulo elaboro un análisis del contexto chiapaneco actual, así como de la configuración histórica, económica y política de la *guerra neoliberal patriarcal* en Chiapas para poder ubicar los procesos sociales estructurales que han influido en la conformación de las identidades emergentes de mis sujetas de estudio y que sin los cuales no pueden comprenderse sus procesos subjetivos.

El tercer capítulo reconstruye la historia del movimiento de mujeres en Chiapas, con especial énfasis en la relación que dicho movimiento ha tenido con el zapatismo, donde se también puede observar que el CDMCH es producto de todo un proceso de luchas y negociaciones entre mujeres diversas en la búsqueda de relaciones más igualitarias de género-clase-etnia. De igual forma, elaboro la descripción y análisis de la estructura del CDMCH, al ser el espacio de trabajo donde convergen mis sujetas de estudio, pero sobre todo al ser una organización que las ha formado políticamente con la intención de promover en ellas la emergencia de una identidad feminista.

En el último capítulo reconstruyo los procesos subjetivos que las promotoras-defensoras del CDMCH, Remedios, Esperanza y Victoria¹⁶ (quienes en el momento de mi trabajo de campo, laboraban en la sede Selva-Norte del Centro) me narran en sus historias de vida, ubicando en sus trayectorias los puntos de quiebre ante las imposiciones de la cultura de género en el ámbito comunitario, lo que las ha llevado a la búsqueda de una mayor autodeterminación como mujeres, pero al mismo tiempo reivindicando su identidad étnica, así como los hechos que las hicieron converger en una organización como el

¹⁶ Por razones de confidencialidad se utilizan seudónimos.

CDMCH, y las (re)significaciones de sus identidades a partir de su trabajo y formación política al interior de éste.

I. Las “Otras inapropiables”

¿Quiénes son ellas, mujeres, indígenas, promotoras de los derechos de la mujer en Chiapas? ¿Cómo se “construyen” estas mujeres situadas en un contexto complejo, en medio de múltiples narrativas que les dicen y apuntan el camino hacia *lo que tienen que ser* por su sexo, “raza” y clase; frente a las cuales se rebelan, negocian e interpretan en el transcurso de su vida, en los espacios que se desarrolla la cotidianidad?

Son las *Otras inapropiadas/inapropiables*¹⁷ que, -parafraseando a la Colectiva Eskalera Karakola (2004)- están desubicadas de las cartografías occidentales y modernas de la política, de la identidad, del lenguaje, del deseo; que desbordan las categorías claras y precisas del análisis, las que proponen nuevas geometrías posibles para considerar relaciones atravesadas y constituidas por *diferentes* diferencias. Son las Otras inapropiadas/inapropiables que nos urgen a nosotras, las que nos preguntamos sobre las “otras”, a elaborar feminismos desde y atravesados por las fronteras. Feminismos que no renuncian a la complejidad, sino que la asumen, que se reconocen parciales y múltiples, contradictorios y críticos. Feminismos situados, mestizos, e intrusos, con lealtades divididas y desapegados de pertenencias exclusivas. Que partiendo de la tensión y el conflicto de las peligrosas encrucijadas que movilizan su identidad, están comprometidos con conocimientos y prácticas políticas más reflexivas y críticas.

1.1 Con cabeza y corazón de mujer... indígena

La lectura en clave feminista sobre la forma en que viven y se relacionan socialmente las mujeres indígenas en nuestro país, son relativamente nuevos. Si los estudios de la(s) mujer(es) y la teoría feminista han tenido que luchar por un espacio y legitimación al interior de la academia; aquellas investigaciones enfocadas al análisis del colectivo específico de las indígenas, han sido reflejo del desarrollo académico y político del feminismo, de los cambios en los paradigmas científicos y sus articulaciones con el propio movimiento feminista.

¹⁷ Noción (re)tomada por el colectivo Eskalera Karakola, acuñada por Trinh T. Minh-ha (1986-87). “She, the Inappropriate/d Other”, *Special Issue on Third World Women. Discourse*, núm. 8, invierno.

Las reflexiones de Ochy Curiel (2007) sobre la complejidad de poder generar un pensamiento crítico desde la producción académica en tiempos de globalización, donde las relaciones de poder se extienden más allá de los mercados capitalistas, me interpelan. A pesar del *giro descolonial* que en años recientes han tenido algunas corrientes de la teoría feminista, hoy la alteridad, lo que se considera *subalterno* para el colonialismo occidental, se ha traducido en varias ocasiones como un discurso de multiculturalidad, donde la/el Otra/o se naturaliza y homogeniza en función de un modelo modernizador: “para dar continuidad al control no sólo de territorios, sino también de saberes, cuerpos, producciones e imaginarios” (Curiel, 2007).

Las propuestas de análisis de las *black feminists*, chicanas, afrodescendientes y de las indígenas de América Latina y el Caribe, complejizan el entramado de poder en las sociedades poscoloniales, articulando categorías como el sexo, la “raza”, la clase y la sexualidad desde sus prácticas políticas, de las que emergen nuevas teorías no sólo en y desde el feminismo, sino en las ciencias sociales en su conjunto, las cuales debemos reconocer en el camino de la descolonización del poder y del saber, en sus voces y en nuestros análisis, sus formas diferentes de ser y estar, la manera en que viven, piensan y sienten el mundo “con cabeza y corazón de mujer”¹⁸.

1.1.1 Los estudios sobre las mujeres indígenas en México

En el artículo “Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México”, Martha Judith Sánchez y Mary Goldsmith (2000) analizan y clasifican los estudios sobre mujeres indígenas que se produjeron en nuestro país, de la década de 1940 al año 2000.

Estas autoras ubican como el principal antecedente de este tipo de estudios, cuando ante la falta de participación y desconocimiento de la situación de las indígenas durante el Primer Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro, Michoacán, 1940), el Dr. Manuel Gamio inició un proyecto encaminado hacia el mejoramiento de la situación de las mujeres en sus comunidades: “Con la condición de que deberían ser investigadoras especializadas y

¹⁸ Frase común entre las compañeras indígenas de Chiapas con las que trabajé durante mi estancia en campo. Ellas me decían que las mestizas solemos pensar que cuando ellas hablan de “su cabeza y su corazón” es de una manera similar a la de “cuerpo y mente”; no obstante, me enseñaron que es –sobre todo– en su corazón donde reside la fuerza y la memoria de sus pueblos, lo que de alguna forma las identifica como diferentes a nosotras, las *kaxlanes* (la otra mestiza).

no varones, quienes se encargaran de la ejecución de dicho proyecto¹⁹, nombrando a su hija Margarita Gamio de Alba, la coordinadora del *Proyecto de la Mujer Indígena o Proyecto Acerca de las Condiciones de Vida de la Mujer Indígena*” (Sánchez y Goldsmith, 2000, 63)²⁰.

A mediados de la década de los setenta, surgieron pequeñas escisiones al discurso oficial que las retrataba como “heroínas abnegadas”. Se llevaron a cabo encuentros específicos para el análisis de sus problemáticas, al tiempo que se cuestionó la idea de si realmente las indígenas estaban en una situación de mayor subordinación que las mestizas del medio urbano, así como el postulado de que la opresión de la mujer es producto de la no modernización, por lo que una forma de resolver esta problemática sería posible mediante la aplicación de programas gubernamentales de “corte asistencialista”.

Aunado a esta discusión, los estudios sobre las indígenas comenzaron a ganar terreno al interior de los debates académicos. Así, en un intento de clasificar los más de cien trabajos analizados²¹, Sánchez y Goldsmith detectan seis marcos analíticos en los que se podría catalogar la producción académica que tiene como sujetas de investigación a este grupo de mujeres:

1) *Mujeres campesinas*. Si se toma en cuenta que un amplio sector de la población campesina es parte de algún grupo étnico, las investigaciones enfocadas hacia las mujeres campesinas resultan pertinentes para comprender la situación de las indígenas. En este marco analítico, se caracteriza a las mujeres rurales como productoras agrícolas y se define la economía campesina como un sistema agrícola familiar, dentro del cual, la participación de las mujeres ocurre de manera diferenciada de acuerdo a las variables de clase social, ciclo de vida familiar, vínculos de parentesco, edad y grupo étnico.

¹⁹ Cabe mencionar, que si bien el Dr. Gamio propone como una “metodología adecuada” el acercamiento al análisis de los grupos étnicos femeninos por parte de investigadoras mujeres, su razonamiento va de la mano con una imagen estereotipada de la mujer indígena, considerándola silenciosa, retraída, víctima del atraso y de su biología.

²⁰ Al reflexionar sobre los resultados del proyecto, Margarita Gamio (en Sánchez y Goldsmith, 2000, 64) señaló que los principales problemas que afectaban a las indígenas eran: “la falta de atención médica, la dieta deficiente y las labores excesivas de las mujeres; todo esto a causa de la situación injusta de inferioridad dentro de la sociedad conyugal”.

²¹ Para ver el registro completo de la bibliografía citada por estas autoras consultar: Gómez Sánchez, Martha y Mary Goldsmith (2000). “Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México”, *Política y cultura. Raza / etnia y género*, otoño, núm. 14, México, UAM –X, pp. 61-88.

2) *Papeles sexuales - estatus femenino*. En este marco se considera que a través del estudio de los papeles sexuales, es posible entender el estatus de la mujer indígena, tanto en la época prehispánica, como en el periodo contemporáneo²². El uso de la categoría de los papeles sexuales, permite no sólo el análisis de los papeles femeninos en el terreno de la experiencia, sino también en el plano simbólico.

3) *Continuidad – cambio; tradicional – moderno*. Este marco se compone por las investigaciones que tienen por objeto comprender la manera en que las indígenas participan en los procesos de cambio de sus comunidades, mediante el análisis de los diversos modelos de feminidad y masculinidad presentes en las poblaciones indígenas de estudio

4) *Base material – superestructura*. Los estudios que parten de una perspectiva marxista, consideran que el planteamiento generalizado de que todas las mujeres indígenas ocupan una posición de inferioridad en sus grupos de adscripción étnica es criticable. Por lo tanto, en vez de enfocar la atención hacia procesos como el embarazo y la lactancia, se debe privilegiar el estudio de la participación de las mujeres en actividades relacionadas con el sistema económico, con el fin de entender las pautas ideales y reales de conducta entre los sexos.

5) *Grupos domésticos; producción – reproducción*. Las investigaciones situadas en este marco de análisis, utilizan la categoría de grupo doméstico, al considerarla una herramienta útil para estudiar la participación de las mujeres en los procesos de producción-reproducción. Dicho modelo cobró importancia a partir del debate marxista en torno al trabajo doméstico, donde se visibilizó el hecho de que las mujeres son responsables de la reproducción biológica, social e ideológica de los sujetos, proceso que es situado en el ámbito de la familia. A pesar de que este tipo de investigaciones subrayaron la relación de explotación entre mujeres y la clase capitalista, se dejaron de lado las relaciones entre mujeres y varones, y entre las mujeres mismas, además de que tampoco profundizan en las formas en que la etnicidad matiza y condiciona esta realidad.

6) *Clase – etnicidad – género*. El enfoque predominante en los estudios de las mujeres indígenas desde los años ochenta hasta la fecha, son los que intentan abordar la relación que

²² Este enfoque fue utilizado para hablar sobre mujeres de diferentes grupos de habla náhuatl, así como para estudiar a las zapotecas del Istmo de Tehuantepec, intentando problematizar sobre la relación entre cultura y biología; la comparación de los papeles masculinos y femeninos y de cómo estos cambian durante el ciclo de vida.

existe entre clase, etnicidad y género. Estos estudios tienen como base el planteamiento de Marcela Lagarde, cuando dice que las indígenas están sometidas a una triple opresión que se genera en tres formas de adscripción sociales y culturales, cada una de las cuales es opresiva: la genérica, la clasista y étnica²³.

Finalmente, Sánchez y Goldsmith reconocen que a pesar del esfuerzo por incorporar la categoría de género, existen pocos trabajos que logran retratar cómo se construyen las relaciones entre los géneros, cómo se explican tales construcciones, y cómo se conceptualizan en los sistemas de valores y creencias de los grupos étnicos. Asimismo, señalan que todavía más escasos son los estudios que abordan la identidad genérica y étnica, por lo que todavía queda pendiente aclarar la relación entre la identidad, subjetividad, cultura y cosmovisión, así como definir si se trata de un fenómeno individual o colectivo.

1.1.2 La mirada feminista ante las “triplemente oprimidas”

Para la antropóloga Aída Hernández (2001), el primer encuentro del feminismo con la antropología y el estudio de pueblos indígenas mesoamericanos se da en la década de 1960. En su artículo “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, Hernández señala que los análisis sobre la opresión de las mujeres indígenas se elaboraron a partir de dos perspectivas: una que enfatiza la importancia del patriarcado como sistema de desigualdad, asumiendo la “opresión universal de la mujer” y otra que centraba su atención en el impacto del desarrollo capitalista y la modernización en las relaciones de género entre los pueblos indígenas²⁴. Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos de la antropología feminista por crear

²³ “Es opresión genérica, porque se trata de mujeres que, en un mundo patriarcal, comparten esta opresión con todas las mujeres; también es clasista, porque las indígenas pertenecen en su mayoría, a las clases explotadas y comparten la opresión de clase con todos los explotados, y además es étnica, al estar sometidas, como los hombres de sus grupos, por el sólo hecho de ser parte de las minorías étnicas” (cfr. Lagarde, 1997).

²⁴ “Ha sido esta segunda línea de análisis la que más ha influido en las etnografías feministas desarrolladas en el área mesoamericana. [...] El argumento principal era que *la introducción de relaciones capitalistas en los pueblos indígenas había transformado las relaciones de género, sustituyendo los roles de complementariedad, característicos de las economías de autosubsistencia, por relaciones más desiguales* [...] Aunque algunas de estas perspectivas reconocen las posibilidades de resistencia frente a las poderosas fuerzas del capital (Eber, 1995; Nash 1993; Rosenbaum, 1993 y Stephen, 1991), la agencia social de las mujeres indígenas casi desaparece frente al énfasis en las estructuras de dominación que marcan sus vidas” (cursivas mías, cfr., Hernández, 2001, 214-216).

un espacio para las voces de las indígenas, sus representaciones las seguían construyendo como sujetas pasivas, víctimas del patriarcado o de las fuerzas del capital.

El reconocimiento de las indígenas como actoras políticas y constructoras de su propia historia, surgiría a partir de la década de 1990, particularmente después del levantamiento del EZLN. Ejemplos clásicos de estas nuevas representaciones, las encontramos desde el periodismo, en los textos colectivos de Sara Lovera y Nellys Palomo (1999) *Las alzadas*; y el de Rosa Rojas (1994), *Chiapas ¿y las mujeres qué?*; mismos que recopilan documentos que atañeron a la situación y presencia de las mujeres en el conflicto que estalló el primero de enero de 1994, así como en el libro de la periodista catalana Guiomar Rovira (1998), *Mujeres del maíz*, mediante el cual podemos acceder a las realidades diversas de las indígenas chiapanecas, con un vasto material de información y experiencia que permite comprender la complejidad de sus procesos, sus distintas dimensiones contradictorias, los puntos de tensión donde gana la represión del estado, de la comunidad, de los varones o de las mismas mujeres por sobre el ímpetu de emancipación femenil, pero también, los puntos de fuga donde se acrecienta el poder de las mujeres.

En cuanto a textos de carácter académico, la mayoría han sido editados y complicados por Aída Hernández Castillo (2001, 2002a, 2002b, 2007, 2008, 2009), Sylvia Marcos (2004, 2010, 2011), y Mercedes Olivera (2004b, 2008, 2009); consideradas autoras pioneras en el análisis de la situación de las indígenas a partir de una postura ético- política feminista, particularmente en el estado de Chiapas, como producto de sus continuos tránsitos entre su participación – y en algunos casos adherencia- a la *Otra Campaña*, simultánea con grupos de mujeres feministas en la sociedad civil organizada y como integrantes de diferentes instituciones de educación superior.

Por su parte, Laura Carlsen (1999) en el artículo “Las mujeres indígenas en el movimiento social”, ubica dos procesos que caracterizan la situación en la que viven actualmente las mujeres de los pueblos indígenas en Chiapas: “uno negativo, relacionado con sus condiciones de vida y de trabajo; el otro, positivo, que se refiere al desarrollo de organizaciones e identidades que se han producido en los últimos años [...] A través de estos dos procesos emerge una visión de un sujeto social importante que hace posible hablar sobre ellas como un conjunto” (cfr., Carlsen, 1999).

Carlsen también reflexiona sobre la relación entre el movimiento feminista y el interés de académicas militantes por generar análisis sobre este colectivo de mujeres. Para ella, en tanto que el movimiento feminista tuvo como fundamento la crítica social de los papeles asignados a las mujeres con base en su sexo biológico en las sociedades industrializadas, desde sus orígenes, -dentro de la clase media blanca “privilegiada”- las primeras investigaciones se enfocaron en el tema de la opresión social de la mujer.

Ubicando de este modo a las raíces del movimiento feminista, éstas contrastarían con los valores principales de las comunidades y las indígenas, por lo que desde allí empieza la complejidad en el análisis de las relaciones de género, que surge de nuestra diversidad como mujeres. No obstante, si bien el individualismo era un toque de piedra para el feminismo y la lucha de las mujeres indígenas surge de una cultura comunitaria centrada en última instancia en los derechos colectivos; estas diferencias de ninguna manera impiden la consolidación de una lucha común.

Bajo esta línea también se encuentran los trabajos más recientes de Sylvia Marcos (2008, 2010), en donde presenta las luchas de las mujeres indígenas mexicanas y sus dificultades al colocarse frente al feminismo urbano, ya que éste —situado en las zonas de dominio hegemónico— difícilmente tiene los elementos para entender ese otro mundo de las indígenas. Según Marcos, las luchas de las indígenas mexicanas pueden ser analizadas desde la perspectiva “transnacional” como una instancia de la globalización “desde abajo”, al compararlas con las luchas de mujeres en situaciones similares en otros países (i.e. las mujeres tribales en la India). Todos estos sectores de mujeres tienen en común una misma situación social, económica y política, es decir, son subalternos a las élites. Así, la tarea comparativa se transforma no sólo en una posibilidad de sistematización, sino en una creación de las bases para la solidaridad y la coalición. “Una solidaridad —reciprocidad— creada en la globalización desde abajo” (Marcos, 2010, 28).

Si bien las palabras de Marcos, Hernández, Millán y Olivera, son “optimistas” ante los efectos de la participación de las indígenas al interior del movimiento zapatista, otra corriente del feminismo nacional ha asumido una posición escéptica respecto a este fenómeno social. Por ejemplo, Marcela Lagarde (1997, 79) declara que para cambiar el sentido de la vida de las mujeres como género en México, es preciso modificar a la nación, y para ello se requiere la paz y reconocer que no es suficiente el *empoderamiento* logrado a

través de la insurgencia por algunas mujeres cuya integridad está en peligro y depende de la lógica militar.

En la misma tónica se encuentran las declaraciones de Rosa Rojas (1994, IX-XIII), cuando, en su libro *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, nos dice que la intención de producir un texto sobre la situación de las mujeres en la guerra de Chiapas es importante en tanto que existe un hilo articulador entre la invisibilidad de las mujeres y las injustas condiciones que conducen al estallamiento de la guerra y entre la guerra misma²⁵. En el mismo volumen, Elizabeth Maier (1994), considera que para las feministas, el denominado “fenómeno chiapaneco” requiere de un análisis profundo desde la construcción feminista, explorando el empleo de la violencia y de la militarización de la vida cotidiana como mecanismos privilegiados de reproducción cultural:

Mientras que muchos feminismos y feministas tendemos a encerrarnos en la lógica, la excesiva racionalidad y el lenguaje del patriarcado occidental, la cosmovisión indígena parece aportar formas de “feminizar” la percepción y el discurso, a la vez que desde su experiencia comunitaria ofrecen ingredientes que sirven de ejemplo para horizontalizar el ejercicio de poder entre los integrantes de la colectividad. Falta todavía conocerse más, acercarnos más y también saber si la práctica horizontal de democratizar el poder incorpora a las mujeres indígenas en la misma dinámica, o si ellas siguen siendo la Otra (Maier, 1994, 69-70).

Ante estas posturas cabe mencionar que, si bien es cierto que para muchas jóvenes su experiencia de entrenamiento militar en las montañas y el ascenso a puestos de mando en el EZLN fueron claves para el cambio en su capacidad de autoafirmación y (auto)representación; para otras, la experiencia ha sido organizativa desde las bases. La opción zapatista es justamente eso, una opción de vida que implica el riesgo de la muerte para estas mujeres, pero que también les ofrece una posibilidad de vivir como sujetas sociales y en sus propios términos. Lejos de ser una situación efímera a causa de una guerra

²⁵ “Cuando el EZLN o las organizaciones indígenas campesinas y sociales que siguen luchando por vías pacíficas postergan, secundarizan y se niegan a oír y a tomar en cuenta en los hechos, en el diseño de la vida cotidiana de sus comunidades, en las acciones que buscan la realización de sus fantasías de una sociedad justa y democrática, la voz, en primera persona, de las indígenas que denuncian la violencia de la que son objeto por sus propias comunidades y hogares; su clamor por tener derecho a elegir su pareja, a no ser vendidas, a no ser violadas por familiares varones o a tener los instrumentos y conocimientos que les permitan hacer literatura o poesía; se empatan lo mismo con el poder económico y político, con los “auténticos coletos” que, con los representantes de los diferentes cleros que funcionan en Chiapas y en el país, y junto con ellos, funcionan como si todos éstos no fueran elementos fundadores del más profundo sentido de violencia y poder con el que el orden patriarcal forma a las personas y a la manera de relacionarse entre sí” (cfr., Rojas, 1994, XII).

declarada, el proceso de autodeterminación de las mujeres zapatistas es una realidad que se ha podido extender a otras comunidades indígenas en todo el país²⁶. En todo caso, considero que éste es tan sólo uno de los muchos temas pendientes que siguen vigentes en la agenda política y académica de las diversas vertientes del feminismo en nuestro país, tal como lo retrata Gisela Espinosa Damián (2009) en su publicación *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, cuando señala que, desde una mirada crítica de género, las indígenas cuestionan y rescatan por igual elementos modernos y tradicionales, pues ambas matrices civilizatorias naturalizan su posición subordinada, y a la vez, contienen prácticas y normas que apuntan a una convivencia más armónica y justa para ellas.

Con base en lo anterior, es necesario que las feministas ubicadas en los espacios académicos, mestizos y urbanos podamos entablar un diálogo con nuestras compañeras que se identifican como pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas, sin que esto suponga una imposición de nuestras agendas y conocimientos, reconociendo el desafío que implica el poder acceder a sus procesos subjetivos que configuran la producción de otro tipo de conocimiento y prácticas de resistencia. A través de las voces de mujeres como Remedios, Esperanza y Victoria, es posible comprender la forma en que ellas se apropian de algunos elementos del discurso feminista (al que han tenido acceso principalmente a través de su participación en el movimiento de mujeres en Chiapas), reelaborándolo de acuerdo a sus modos particulares de pensar, ver y sentir la realidad en la que viven.

Si bien la mirada de una gran diversidad de feministas se ha enfocado en la recuperación y análisis de los procesos de organización y cambio entre las y los zapatistas, es necesario el reconocimiento de otros sectores de mujeres que se han articulado en la lucha por sus derechos desde otros espacios, y que también son importantes, sobre todo si tomamos en cuenta que éstas dedican una cantidad considerable de tiempo y recursos en la defensa, promoción y difusión de los derechos de las mujeres en las zonas indígenas de la

²⁶ Conuerdo con Carlsen (1999) cuando nos dice que simplemente no es cierto que el feminismo haya sido, en todos los momentos históricos y todos los contextos, una ideología pacifista; más bien el feminismo ha estado presente en luchas armadas en lugares donde la violencia cotidiana ya superaba los riesgos de la resistencia. Si bien es cierto que se ha desarrollado una crítica importante al militarismo como mentalidad patriarcal, esto no necesariamente lleva a condenar de antemano a las mujeres que optan por participar en la lucha armada.

entidad, independientemente de si las comunidades donde trabajan se posicionan políticamente en contra del sistema neoliberal patriarcal.

1.1.3 La paradoja de La Mujer y el giro descolonial

El acceso de los problemas feministas al rango de problemas académicos a menudo se ve como un progreso para la lucha feminista. Siendo el movimiento feminista uno que genera una identidad colectiva con capacidad de agencia, en tanto que apela a la solidaridad para promover el cambio social; cuya existencia es en sí misma una forma de percibir la realidad (controvierte un aspecto que se creía y tomaba como normativo), y que implica una ruptura de los límites del sistema de normas y relaciones sociales en el que desarrolla su acción; éste también significa una liberación cognitiva, es decir, una subversión de los códigos culturales y paradigmas dominantes, incluida la ciencia.

Al tiempo que fue necesario visibilizar la situación de opresión y desigualdad de las mujeres en la arena política, también lo fue el crear conceptos y teorías capaces de captar la especificidad de su situación, de identificar los mecanismos sociales que reproducen la forma coactiva de la desigualdad social:

[...] las feministas formulan preguntas sencillas que permiten desconstruir, desarmar el discurso establecido: quién habla, en qué condiciones, y para quién lo hace; cómo se construye el conocimiento y cómo se difunde entre distintos grupos sociales en el marco de relaciones asimétricas de poder. Dado que estas preguntas rechazan concepciones unívocas, muestran la estrecha relación existente entre poder institucional y epistemología, y plantean una propuesta donde el saber es concebido como un discurso relativo, parcial y temporal, producido en sociedades históricas (Tarrés, 2001,122).

La teoría feminista suma como magnitudes homogéneas fenómenos que desde otras visiones no tienen entre sí ninguna relación significativa, ya que la propia categorización feminista los proporciona, desde el ámbito de lo privado, al espacio de lo público, donde se les considerará un problema social, lo cual es profundamente subversivo desde la óptica “científica” ya que implica politizar mientras se conceptualiza. En la teoría feminista es el tema del feminismo lo que está en juego, es decir, la redefinición de la subjetividad femenina por parte de mujeres que están motivadas políticamente.

Para la teórica postestructuralista Teresa de Lauretis (1993), la teoría feminista ha pasado por tres grandes momentos desde que en su primer intento de definición, se hiciera las preguntas: ¿quién es o qué es una mujer?, ¿quién soy o qué soy yo?

Así, en un primer momento, el feminismo descubrió que la Mujer no existe: “[...] su existencia es paradójica, pues está al mismo tiempo atrapada y ausente en el discurso; se habla constantemente de ella, pero es inaudible e inexpresiva en sí misma [...] se despliega como un espectáculo, pero que no es aun representada ni representable [...]” (De Lauretis, 1993).

La paradójica definición de la Mujer, reside en que ésta es concebida como ser fundamentalmente esencial al hombre, pero al mismo tiempo como un objeto sin esencia, como el Otro. El “drama de la mujer” se ubicaría en el conflicto entre la aspiración fundamental de cada sujeto (ego) que se ve siempre como esencial a sí mismo, y la compulsión de una situación en la que ella no es esencial:

[...] el vínculo que une a la mujer a su opresor no puede ser comparado con otro vínculo (como el que une al proletariado al burgués, o al negro estadounidense a su dueño blanco) porque nunca puede ser roto, ya que como la división de los sexos es un hecho biológico, no un acontecimiento de la historia humana... el clivaje de la sociedad por el sexo es imposible (Beauvoir, 1949 en De Lauretis, 1993).

Ante la postura que situaba en lo determinante de la especificidad sexual en el dominio de lo biológico, Catherine MacKinnon (en De Lauretis, 1993) responde que: “lo erótico es lo que define al sexo como algo desigual y, por lo tanto, como una diferencia significativa. La objetivación sexual es lo que define a la mujer como sexual y como mujer bajo la supremacía masculina”, luego entonces, la especificidad sexual misma se constituye como diferencia y como erótica por medio de la erotización de la dominación y la sumisión²⁷.

Después de la segunda ola del feminismo, MacKinnon (cfr. en De Lauretis, 1993) asevera en su *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* que: "el feminismo no ha cambiado el status de la mujer, debido a que el poder masculino ha creado el mundo al que las feministas se refieren". Sin embargo, el análisis conceptual de las relaciones sociales por medio del cual se comprende a la humanidad ha cambiado desde que se hicieran dichas aseveraciones.

²⁷ “[...] el énfasis absolutista de MacKinnon sobre el monopolio (hetero)sexual del "poder masculino" ("la heterosexualidad es la estructura de opresión de las mujeres"), extremado por la ausencia de toda posibilidad de resistencia o acción por medio de las formas autónomas de la sexualidad femenina (las excesivas, las subversivas, las perversas, las invertidas), funciona inintencionadamente para contener a la conciencia feminista y a la sexualidad femenina dentro del círculo vicioso de la paradoja de la mujer. Propongo un punto de vista, o una posición discursiva excéntrica fuera del monopolio del poder/saber (hetero)sexual masculino, es decir un punto de vista que exceda a, o que no sea contenido por, la institución sociocultural de la heterosexualidad. Es necesario que exista a esta altura de la historia tal posición como parte de la conciencia feminista y como una práctica personal y política del feminismo” (De Lauretis, 1993).

En los años posteriores, la crítica a la objetividad y la comprensión de la ubicación del pensamiento como un producto cultural histórico, se ha desarrollado en el contexto del análisis del poder, donde se reconoce que todas las relaciones sociales son producidas, articuladas y reguladas por los discursos y las instituciones del saber. Por lo tanto, si el género es uno de los aparatos ideológico que construyen al sujeto social, con la sexualidad como su base material y el cuerpo como su soporte, entonces no es un "hecho biológico", sino que es la institución de la heterosexualidad la que (re)produce y regula el poder específico diferencial entre las mujeres y los hombres a través del género, así como cualquier otro poder diferencial que exista entre los mismos hombres y mujeres.

En un segundo momento, el feminismo se daría cuenta de que la teoría feminista debe partir y centrarse en *la paradoja de la Mujer*. Si la constitución del sujeto social depende de la relación que hay entre el lenguaje, la subjetividad y la conciencia, es decir, si lo personal es político, porque lo político se hace personal por medio del impacto subjetivo que tienen las experiencias de los sujetos, entonces el objeto teórico del feminismo se encuentra "atrapado" en la paradoja de la Mujer; donde el carácter peculiar del discurso y la epistemología de la teoría feminista reside en el hecho de estar al mismo tiempo dentro de sus propios determinantes sociales y discursivos, y afuera de ellos superándolos.

El feminismo temprano había comprendido las relaciones de poder como directas, de opresor a oprimido, de colonizador a colonizado, basándose en las nociones de diferencia sexual vistas como una oposición de lo femenino a lo masculino, de la mujer al hombre, una oposición construida sobre los ejes del género. Hablábamos de nosotras mismas como de una población colonizada y concebíamos el cuerpo femenino como un área mapeada por el deseo fálico o territorializada por el discurso edípico. Nos imaginábamos a nosotras mirando solamente a través de los ojos masculinos. Pensábamos que nuestro discurso estaba desautorizado y tomábamos nuestra escritura como el mejor camino para expresar el silencio de la mujer con el lenguaje del hombre (De Lauretis, 1993).

De esta comprensión surgieron estrategias de resistencia y de lucha que tuvieron dos direcciones principales. Por un lado, el llamado *feminismo de la igualdad* consideraba la diferencia de género como un aspecto inseparable del sexismo, aceptando la definición de mujer como un ser biológico y socialmente diferente al hombre, pero complementario y dotado de los mismos derechos; por lo tanto, su intención política residía en lograr la igualación del estatus social entre mujeres y hombres, sin considerar que los derechos humanos (léase del hombre) varían de acuerdo a las múltiples relaciones sociales que determinan la existencia real de los sujetos (i.e. clase y raza). "Este proyecto buscaba la

asimilación y el lugar de la mujer dentro del discurso hegemónico, dentro de *la ideología de lo mismo*, como lo expresó Luce Irigaray en su crítica a la *femineidad*” (De Lauretis, 1993).

Por otra parte, para el *feminismo de la diferencia*, una equidad de género que implicara minimizar la diferencia de género era una concepción androcéntrica y asimilacionista. Las feministas debían tener entonces por objetivo, el reconocimiento de la diferencia de género y la reevaluación de la feminidad. La dirección del separatismo radical tomó una posición polarizada y opositora a los "hombres", enfocándose en la construcción de un discurso contrahegemónico, como se encuentra en las nociones británicas del "lenguaje de la mujer" y de la "cultura de las mujeres", o en la demanda de un lenguaje sintomático del cuerpo, como es el caso de la escritura femenina francesa que intenta subvertir al orden "faloegocéntrico" de la cultura (De Lauretis, 1993; Viveros, 2004).

A pesar de que ambas corrientes buscaban —cada una en sus formas particulares— un cambio en la situación y condición subordinada de las mujeres, ambas posturas compartían un problema: planteaban explicaciones de tipo universal que ocultaban importantes diferencias entre las mujeres y las múltiples formas de subordinación de las que eran objeto por razón de su adscripción de clase, “raza” y preferencia sexual (mujeres “de color”, de clase trabajadora, lesbianas). Así, una de las debilidades de estas explicaciones universalistas era que al no tener en cuenta las diferencias existentes entre las mujeres, el sujeto del feminismo se volvía imperceptiblemente fuente de múltiples exclusiones.

Al interior del feminismo surgieron diferentes debates ante la necesidad de atender a las complejas intersecciones constitutivas de las relaciones de subordinación a las que se enfrentan las mujeres concretas, respondiendo no sólo a las relaciones sociales de género o de clase, sino también a las que producen el racismo, la lesbofobia, así como los efectos de la (des)colonización y las migraciones transnacionales.

¿Qué se constituye como *diferencia* y cómo lo diferente tiende a equipararse con lo particular, lo periférico, lo deficiente —frente a lo universal y lo central— conformándose en relaciones asimétricas de poder? Las marcas de diferencia se revuelven mostrando las particulares marcas de la *indiferencia*: lo “neutro”, invisibilizado por normativo hegemónico y sobrerrepresentado [...] [El]feminismo global homogeneizador y excluyente, que bajo la opresión de género iguala a *todas* las mujeres, [provocó] el extrañamiento de muchas mujeres con un movimiento con el que se identifican, pero cuya agenda y legado histórico resultan en gran medida ajenos, puesto que toman como sujeto de referencia a la mujer

blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbanita, educada y ciudadana (cfr. Colectivo Escalera Karakola, 2004, 10).

Las *black feminists* denunciaron el legado racista del feminismo blanco (particularmente el estadounidense) y su escasa atención a las distintas realidades materiales de mujeres blancas y negras, a las intersecciones entre clase y “raza”, y a la incorporación de agendas diferentes al género. Para bell hooks (1984), el feminismo conservador liberal y su premisa de “todas las mujeres estamos oprimidas”, resultaba ciego a las formas en que el racismo y la posición de clase hacen específica la opresión de género para las mujeres negras.

A partir de la década de 1980, el término “mujeres de color” fue desarrollándose en Estados Unidos como un artefacto teórico y político capaz de aglutinar las opresiones comunes en torno al racismo que experimentan mujeres de procedencias nacionales y étnico-raciales distintas, reconociendo al mismo tiempo la especificidad de sus situaciones concretas. Un ejemplo de ello nos lo ofrecen los escritos mestizos y bilingües, compilados en 1981 por Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga, *This Bridge called my Back: Writings by Radical Women of Color*²⁸.

En su obra *Technologies of Gender*, De Lauretis (1989) considera a *This Bridge...* como un giro en la conciencia feminista, ya que pone de manifiesto la complicidad del feminismo con la ideología, sea ésta la ideología en general (incluido el clasismo o el liberalismo burgués, el racismo, el colonialismo, el imperialismo), sea la ideología del género en particular, es decir, el heterosexismo. Ello hace que para Teresa De Lauretis, el sujeto del nuevo feminismo (“el feminismo de la época postcolonial”, como ella lo denomina), respecto al feminismo de las etapas anteriores y a su sujeto (definido por la oposición de la mujer al hombre sobre la base del género, constituido únicamente por la opresión, represión o negación de la diferencia sexual) no es ya un sujeto unitario, siempre igual a sí mismo, dotado de una identidad estable, ni un sujeto únicamente dividido en posiciones de masculinidad y feminidad. Es, al contrario, un sujeto que ocupa posiciones

²⁸ En esta obra, concebida como una colección de ensayos, poemas, cuentos y testimonios que quieren expresar las diferentes experiencias de las “mujeres de color” (chicanas, negras, asiáticas): “late un abierto separatismo respecto del movimiento feminista anglo-americano que intenta apropiarse de las ideas del feminismo negro y subsumirlas dentro de las diferencias entre mujeres, afirmando que, pese a todo, hay un denominador común entre las mujeres de color y las mujeres blancas” (Portolés, 2004, 3).

múltiples, distribuidas a lo largo de diversos ejes de diferencia y atravesado por discursos y prácticas que pueden ser y, a menudo lo son, recíprocamente contradictorios.

[...] la teoría feminista adquirió su especificidad, es decir, *se hizo identificable como teoría feminista* y no como la crítica feminista de otra teoría o como teoría objetal, en su forma *poscolonial*. Quiero decir con esto que se encontró a sí misma a partir de la comprensión de la interrelación de los discursos y las prácticas sociales, y de la multiplicidad de posiciones disponibles en el campo social, visto como un campo de fuerzas, es decir no como un sistema único de poder que domina a los débiles sino como un nudo de relaciones distintas y variables de poder y puntos de resistencia (cursivas mías, De Lauretis, 1993).

A partir de estas reflexiones es que la autora nos dice que el feminismo se encuentra en un tercer momento, caracterizado por elaborar:

1. Una reconceptualización del sujeto como una entidad cambiante, que se multiplica a lo largo de diversos ejes de diferencias.
2. Una reflexión sobre la relación entre las formas de opresión y las formas de comprensión formal o de construcción de la teoría
3. Una emergente redefinición de la marginalidad como una ubicación, de su identidad como una desidentificación
4. La hipótesis del autodesplazamiento que expresa al movimiento simultáneo social, subjetivo, interno y externo, que es en realidad un movimiento político y personal.

Ante las acusaciones de racismo, clasismo, heterosexismo y privilegio social hacia el feminismo urbano, académico y “blanco”, la reivindicación de otros intereses y la presencia de otros discriminantes sociales según los que se organizan o jerarquizan las “diferencias”, -y por ende, la opresión, la identidad y la subjetividad- fueron aceptados en diversas corrientes de los discursos feministas. No obstante, a pesar de que dichos ejes suelen ser considerados paralelos, -aunque con prioridad diversa, según cada mujer- las expresiones que delinean una serie de formas de opresión (i.e. género-raza-clase) no permitían observar el carácter específico y complejo de la opresión social:

En el movimiento de mujeres empezaba a manifestarse un creciente énfasis en las políticas de identidad, [pero] en lugar de embarcarse en la compleja, pero necesaria, tarea de identificar las especificidades de las opresiones particulares, comprender su interconexión con otras opresiones y construir políticas de solidaridad, algunas mujeres estaban comenzando a diferenciar estas especificidades en jerarquías de opresión [...] Las múltiples opresiones llegaron a considerarse [...] como elementos separados que podían ir añadiéndose de forma lineal, de modo que cuantas más opresiones pudiera enumerar una mujer, con más fuerza afirmaba su derecho a ocupar un estrado moral superior. Las afirmaciones acerca de la autenticidad de la experiencia personal, podían presentarse como si fuera una guía no

problemática para la comprensión de procesos de subordinación y dominación. Así, en ocasiones, declaraciones tintadas de una farisaica corrección política llegaron a sustituir al cuidadoso análisis político (Brah, 1992, 110).

Ante esta situación, la socióloga Avtar Brah (1992), en su artículo “Diferencia, diversidad, diferenciación”, identifica y analiza cuatro usos del concepto de diferencia: i. como experiencia cotidiana y específica, ii. como relación social, producto de genealogías y narraciones colectivas sedimentadas con el tiempo, iii. como posiciones de sujeto o subjetividad frente a la idea de un sujeto político-moderno universal o de un Yo unitario, centrado y racional; y, iv. como identidad, concebida como proceso inacabado que otorga estabilidad y coherencia a la multiplicidad subjetiva; que permite comprender cómo la proclamación de una identidad colectiva implica un despliegue de discursos y prácticas que apelan de forma variable a estos niveles de diferencia para su movilización, atravesando lo micro y lo macro, lo social y lo subjetivo, en un proceso político continuo y contingente que define fijaciones y exclusiones, prácticas de poder y de resistencia. Desde una posición política antiesencialista, Brah propone la articulación como práctica política relacional y transformadora: “no compartimentalizar las opresiones sino formular estrategias para desafiarlas conjuntamente sobre la base de una comprensión sobre cómo se conectan y articulan” (Colectivo Eskalera Karakola, 2004, 15).

Además de Brah, teóricas como Chandra Talpade Mohanty (2008), Saba Mahmood (2008), y Jacqui Alexander (1997), introducen en sus propuestas de análisis, la lectura en clave poscolonial para situar al pensamiento feminista en un mundo donde las intersecciones entre el colonialismo, el imperialismo y el nacionalismo, complejizan las opresiones del actual capitalismo neoliberal, (hetero)patriarcal y racista, vinculando a las propuestas de pensadores como Edward Said (1996), Homi Bhabha (2002) y Gayatri Chakravorty Spivak (2003), de quienes recuperan la preocupación por analizar los efectos de dichos sistemas en sus manifestaciones textuales y discursivas, y el interés por explorar las distintas estrategias de resistencias que producen estas formas de conocimiento-poder²⁹.

²⁹ En ese sentido, el concepto de poscolonialismo se refiere: “[...] no al momento político e histórico en el que escriben algunos autores que integran esta corriente intelectual, sino a su propuesta epistemológica de descolonizar el conocimiento y develar la manera en que las representaciones textuales de aquellos sujetos sociales —construidos como los “otros” en distintos contextos geográficos e históricos— se convierten en una forma de *colonialismo discursivo* que no sólo da cuenta de la realidad, sino que la construye [...] el adjetivo de poscoloniales, se refiere a una aspiración descolonizadora del conocimiento producido desde el Sur, más

Finalmente, cuando De Lauretis (1993) nos dice que la teoría feminista se “encontró a sí misma” de un modo poscolonial, es justamente cuando apela a las posibilidades que implicó para el feminismo la crítica de las formaciones socioculturales (discursos, formas de representación e ideologías) de manera consciente y volcándose hacia sí misma, cuestionando su relación o complicidad con esas ideologías, su corpus heterogéneo de escritos e interpretaciones, sus supuestos y términos básicos, y las prácticas que la capacitan y son la base de su surgimiento.

En esta tercera etapa en la que actualmente se encuentra la teoría feminista, se pone en acción un cambio en la conciencia histórica, donde la lucha contra los aparatos ideológicos y las instituciones socioeconómicas que oprimen a la mujer, consiste en negar los términos del contrato heterosexual (entre otros que nos posicionen en una situación de subordinación) no sólo en nuestra práctica de vida sino también en nuestra práctica de saber. Se trata de concebir al sujeto social de modo que exceda, que sea otro, que sea autónomo: “Nosotras, lesbianas, mestizas, y no apropiadas/otras, son los términos para esta posición crítica excesiva, una posición que se logra sólo por medio de las prácticas del desplazamiento político y personal a través de los límites de las identidades sociosexuales y de las comunidades, entre los cuerpos y los discursos, y que yo quiero llamar sujeto excéntrico” (De Lauretis, 1993).

Ante las reacciones de algunos feminismos respecto a este último giro conceptual, (donde se reconoce la contingencia y ambigüedad de toda identidad) que convertiría la acción política feminista en algo imposible, Chantal Mouffe (1993) responde que para las feministas comprometidas con una política democrática radical, la desconstrucción de las identidades esenciales tendría que verse como la condición necesaria para la comprensión adecuada de la variedad de relaciones sociales donde se habrían de aplicar los principios de libertad e igualdad: “Sólo cuando descartemos la visión del sujeto como un agente al mismo tiempo racional y transparente para sí mismo, y descartemos también la supuesta unidad y homogeneidad del conjunto de sus posiciones, tendremos posibilidades de teorizar las múltiples relaciones de subordinación” (Mouffe, 1993, 6).

que los procesos de descolonización política que se dieron en África y Asia, de donde son originarios algunos de los principales representantes de esta corriente” (Suárez y Hernández, 2008, 13).

El agente social sería concebido por Mouffe como una entidad constituida por un conjunto de “posiciones de sujeto” que no pueden estar nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias; una entidad construida por una diversidad de discursos entre los cuales no tiene que haber necesariamente relación, sino un movimiento constante de sobredeterminación y desplazamiento. Por lo tanto, la identidad de dicho sujeto múltiple y contradictorio es siempre contingente y precaria, fijada temporalmente en la intersección de las posiciones de sujeto y dependiente de formas específicas de identificación.

La concepción del sujeto múltiple, excesivo, nos permite generar una política feminista concebida más allá de la persecución de los intereses de las mujeres *como* mujeres, sino que más bien apunta hacia la persecución de metas y aspiraciones feministas dentro del contexto de una amplia articulación de demandas contra las formas de subordinación que existen en las diversas relaciones sociales.

1.2 El feminismo descolonial: “sólo el margen puede enseñar al margen cómo leer mejor al mundo”³⁰

En la presentación del dossier *Feminismos y postcolonialidad*, Wilda Western y Mónica Cejas (2011) nos dicen que el feminismo y el postcolonialismo coinciden en afirmar que la representación y el lenguaje son cruciales en la formación identitaria y en la construcción de la subjetividad, ya que para ambas corrientes teórico-políticas: “el lenguaje ha sido el vehículo para subvertir tanto el poder imperial como el patriarcal, develando, mediante la desconstrucción, la materia en que la producción discursiva de los ‘otros’ produce sujetos de dominación” (Western y Cejas, 2011, 7).

Desde la academia y la militancia, las feministas cuestionaron a los estudios poscoloniales sobre la presunción de que los agentes subalternos son homogéneos, obligándolos a rebasar sus márgenes discursivos. A partir de la formulación que hizo Gayatri Spivak (2003) en su texto *¿Puede hablar el subalterno?*³¹, se amplió e interpeló a la producción poscolonial, al tensionar la exigencia de restituir la subjetividad a los “otros”

³⁰ Frase acuñada por la antropóloga Rita Laura Segato, en el prólogo a la obra de Karina Bidaseca (2010), *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*.

³¹ “Para Spivak, el subalterno es una subjetividad bloqueada por el afuera, no puede hablar no porque sea mudo, sino porque carece de espacio de enunciación. Es la enunciación misma la que transforma al subalterno. Poder hablar es salir de la posición de subalternidad, dejar de ser subalterno [...] Subalterno no es simplemente sinónimo de ‘oprimido’, sino de aquella persona que no puede ser representada, que no habla, ni por la cual podemos hablar”. (Bidaseca, 2010, 33).

del mundo colonizado, mostrando que el despojo de la capacidad de agencia de los sujetos es mayor entre las mujeres. “La lectura feminista de la subalternidad y de la producción académica sobre la misma, contribuyó a radicalizar el vínculo entre feminismo y estudios postcoloniales” (Western y Cejas, 2011, 8).

De la confluencia entre la crítica feminista y los estudios poscoloniales también surgió una renovación teórica y metodológica que tuvo dos expresiones fundamentales: por un lado se produjo la necesidad de teorizar el género atravesado por la clase/raza/sexo/ciudadanía, así como el pensarlo/ubicarlo en una amplia variedad de contextos, y en el complejo entramado de desigualdades dentro de grupos y comunidades específicos; y por otro lado, lo poscolonial contribuyó con la crítica al feminismo occidental, aunque lleno de buenas intenciones, en cierta forma había invisibilizado a las mujeres del Sur³², al victimizarlas y/o ignorar sus experiencias de lucha y sus producciones teóricas y políticas, sobre todo si éstas se ubicaban fuera de los espacios institucionales de la academia y los partidos políticos.

Como he mencionado en el apartado anterior, las propuestas de las mujeres negras, chicanas, puertorriqueñas, africanas y de otras latitudes, se posicionaron críticamente frente a las epistemologías del feminismo metropolitano, enunciando la posibilidad de feminismos locales y transnacionales, desde una mirada excéntrica, descentrada, sobre la realidad que se pretende examinar y transformar³³, tomando en cuenta la “interdependencia entre vida y lengua, experiencia y metáfora” (Furman en De Lima, 1999, 68), sin olvidar la materialidad inherente a la realidad que no se reduce a la codificación de juegos lingüísticos, ya que como Raymond Williams (en De Lima, 1999, 68) nos dice: “lo real existe, lo nombremos o no”.

1.2.1 Cultura, identidad y representación

[...] nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra

³² Entendiendo el Sur o Tercer Mundo, no desde las relaciones internacionales y la geopolítica que utilizan términos organizados alrededor de una posición binaria (i.e. Oriente y Occidente), sino como: “un concepto que se refiere a la vez a una abstracción histórico-política y una realidad compleja, heterogénea y en constante transformación” (cfr. Falquet, 2011, 22).

³³ “Al hacer [el / los feminismo(s)] este camino de descentramiento, es desde los márgenes, que el mundo se lee mejor y se puede elaborar un proyecto crítico y transformador, una visión de futuro [...] De esta forma las posición de las mujeres se transforma en plataforma para elaborar un discurso crítico y antiimperialista en todos los campos, y no solamente en el ámbito de género” (Segato, 2010, 11).

sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos [...] la identidad no es más que el lado subjetivo (o, mejor, intersubjetivo) de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores.

(Giménez, 2005).

Si la representación y el lenguaje son elementos indispensables para comprender la construcción de la identidad y, para entender la identidad se requiere primero entender qué es la cultura, es primordial el poder adoptar una definición de cultura, identidad y representación, que sea compatible con los supuestos del feminismo descolonial, perspectiva desde la que sitúo mi problema de investigación, la cual encuentro en los debates que desde los estudios culturales (relacionados estrechamente con los estudios poscoloniales y el feminismo) se ha hecho sobre estos conceptos, así como desde la propuesta del sociólogo mexicano Gilberto Giménez y de la teórica feminista Claudia De Lima Costa.

Los estudios culturales se refieren a una tradición político-intelectual británica, que surge en la década de 1960, como reacción a una definición tradicional y “erudita” de la cultura y la crítica cultural. A partir de los escritos de Richard Hoggart, E.P. Thompson y Raymond Williams, se cuestiona la identificación de la cultura con un conjunto de textos canónicos y prácticas legítimas, definiéndola como: “un conjunto de ‘textos vividos’ y artefactos culturales, o sea, las maneras por las cuales las personas dan sentido a sus vidas cotidianas e interpretan (y negocian y subvierten) su situación en el mundo” (De Lima, 1999, 70). A partir de una aproximación materialista-marxista de la cultura, dichos autores orientaron sus análisis hacia cuestiones de economía política, prácticas culturales e ideología, haciendo hincapié en la relación entre cultura y poder, y las formas de subordinación que resultan de esa interacción.

Con Stuart Hall, la tradición británica de los estudios culturales se aleja un poco del enfoque marxista de la lucha de clases para poner mayor atención a las discusiones sobre el colonialismo, el racismo, las migraciones y los grupos étnicos. En el texto *Sin garantías*, Hall (2010) reflexiona sobre la complejidad de la definición de la cultura, ya que el concepto, antes que una idea lógica o conceptualmente clarificada, es el ámbito de una convergencia de intereses. Así, resume las inflexiones y los énfasis característicos a través

de los cuales el concepto ha llegado a su actual estado de (in)determinación a partir de dos aproximaciones: la primera vincula la cultura con la suma de todas las descripciones disponibles a través de las cuales las sociedades cobran sentido y reflexionan sobre sus experiencias comunes, mientras la segunda hace hincapié en el aspecto de la cultura que se refiere a las prácticas sociales.

Por su parte, Giménez explica que la cultura no debe entenderse nunca como un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados. Por el contrario, puede tener a la vez “zonas de estabilidad y persistencia” y “zonas de movilidad y cambio”:

Algunos de sus sectores pueden estar sometidos a fuerzas centrípetas que le confieran mayor solidez, vigor y vitalidad, mientras que otros sectores pueden obedecer a tendencias centrífugas que los tornan, por ejemplo, más cambiantes y poco estables en las personas, inmotivados, contextualmente limitados y muy poco compartidos por la gente dentro de una sociedad llamados también “formas culturales” por John B. Thompson (1998), por ejemplo, obras de arte, ritos, danzas; y por otra se interiorizan en forma de “habitus”, de esquemas cognitivos o de representaciones sociales. En el primer caso tenemos lo que Bourdieu (1985) llamaba “simbolismo objetivado” [...] mientras que en el último caso tenemos las “formas interiorizadas” o “incorporadas” de la cultura (Giménez, 2005).

De acuerdo con este planteamiento, existe una relación dialéctica e indisoluble entre ambas formas de cultura. Por una parte, las formas interiorizadas provienen de experiencias comunes y compartidas, mediadas por las formas objetivadas de la cultura; y por otra, no se podrían interpretar las formas culturales exteriorizadas sin los esquemas cognitivos o “habitus” que nos habilitan para ello: “esta distinción es una tesis clásica de Bourdieu [...] que permite tener una visión integral de la cultura, en la medida en que incluye también su interiorización por los actores sociales, lo que también nos permite considerar la cultura *preferentemente* desde el punto de vista de los actores sociales que la interiorizan, la incorporan y la convierten en sustancia propia” (cfr. Giménez, 2005).

En el caso de Claudia De Lima (1999), la autora nos dice que a partir de la “irrupción” del feminismo en los estudios culturales, hubo un desplazamiento de las categorías de clase como mecanismo primario de dominación y una mayor preocupación por cuestiones de subjetividad, identidad y sexualidad, posibilitando una mayor comprensión de la dominación/subordinación a nivel subjetivo.

Estudiar cómo la subjetividad se posiciona, hizo, contradictoriamente que los investigadores entendieran que las categorías de la identidad raramente forman unidades sociales monolíticas, al contrario, están siempre en compleja y conflictiva interrelación con otras identidades y relaciones de poder, por ejemplo, para una obrera negra lesbica, las categorías

de género, raza, clase y orientación sexual, no constituyen elementos homogéneos, sino que derivan sus significados de otras categorías sociales (De Lima, 1999, 74).

Con base en los planteamientos anteriores, las identidades se construyen a partir de la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro). En ese sentido, Hall explica que no hay identidad sin la relación dialógica con el Otro, donde éste no se encuentra afuera, sino también dentro del uno mismo. Así, la identidad es un proceso, no es un punto fijo, sino ambivalente: “La construcción de la diferencia como proceso, como algo que sucede a través del tiempo, es algo que el feminismo nos ha ido demostrando que nunca está acabado” (Hall, 2010, 344).

Asimismo, este autor considera insostenible la noción de que la identidad está por fuera de la representación, que hay un sí mismo en cada uno de nosotros y que sólo luego se agrega el lenguaje en el cual nos describimos. La identidad está dentro del discurso, dentro de la representación, es una narrativa del sí mismo, “es la historia que nos contamos de nosotros mismos para saber quiénes somos”. Luego entonces, se tiene que pensar la identidad en relación a la diferencia, por ejemplo, hay diferencias en las formas en que se construyen social y psíquicamente las mujeres y los hombres, pero no hay fijeza en esas oposiciones. Es una oposición relacional, es una relación de diferencia³⁴.

Las prácticas de representación siempre implican posiciones desde las cuales hablamos o escribimos, es decir, son posiciones de enunciación. Aunque hablamos, por así decirlo, “en nombre nuestro”, sobre nosotros mismos y a partir de nuestra propia experiencia, el sujeto que habla y el tema del cual se habla nunca son idénticos y nunca se encuentran exactamente en el mismo lugar. Así, deberíamos pensar en la identidad como: “una producción que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se constituye dentro de la representación” (Hall, 2010, 349).

Si todas y todo escribimos y hablamos desde un lugar y un momento determinados, desde una historia y una cultura específicas, lo que decimos siempre está en contexto,

³⁴ “[...] esta nueva concepción de la diferencia es mucho más cercana a la noción de la diferencia de Derrida. En Derrida uno encuentra una noción de *différance* que reconoce la interminable y continua naturaleza de la construcción del significado, pero reconoce también que hay siempre el juego de la identidad y de la diferencia, el juego de la diferencia a través de la identidad. Uno no se puede pensar uno sin el Otro” (cfr. Hall, 2010, 345).

posicionado. En ese sentido, habría dos formas de pensar la identidad. La primera la define en términos de una cultura compartida [one true self] colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo [people] con una historia en común y ancestralidad compartidas. “Dentro de los términos de esta definición, nuestras identidades culturales reflejan las experiencias históricas comunes y los códigos culturales compartidos que nos proveen de marcos de referencia y significado estables que subyacen a las cambiantes divisiones y las vicisitudes de nuestra historia actual” (Hall, 2010, 350).

Una segunda visión admite que, al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de diferencia significativa que constituyen “eso que realmente somos”; o más bien “en lo que nos hemos convertido”. En este segundo sentido, la identidad es un asunto de “llegar a ser” así como de “ser”. Pertenece tanto al futuro como al pasado. No es algo que ya exista, trascendiendo el lugar, el tiempo, la historia y la cultura.

El sujeto asume diferentes identidades en momentos distintos, identidades que no están unificadas en torno a un “yo” coherente. Dentro de nosotros coexisten identidades contradictorias que jalan en distintas direcciones, de modo que nuestras identificaciones continuamente están sujetas a cambios. Si sentimos que tenemos una identidad unificada desde el nacimiento hasta la muerte, es sólo porque construimos una historia reconfortante o “narrativa del yo” sobre nosotros mismos. La identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía. Más bien, mientras se multiplican todos los sistemas de significación y representación cultural, somos confrontados por una multiplicidad desconcertante y efímera de posibles identidades, con cualquiera de las cuales nos podríamos identificar, al menos temporalmente (cfr. Hall, 2010, 365-366).

Para Giménez (2005), en la escala individual, la identidad puede ser definida como: “un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo por el que los sujetos individuales definen sus diferencias con respecto a otros sujetos mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo”. Por lo tanto, la identidad de una persona contiene elementos de lo socialmente compartido, resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo individualmente único³⁵.

En lo referente a las identidades colectivas, el autor nos dice que éstas tampoco son entidades discretas, homogéneas y bien delimitadas, más que un “dato” son acontecimientos contingentes. Retomando el concepto de identidad colectiva de Melucci,

³⁵ Para Giménez, las principales fuentes que alimentan la identidad personal serían la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género.

Giménez concibe este concepto como un conjunto de prácticas sociales que: a) involucran simultáneamente a cierto número de individuos o – en un nivel más complejo – de grupos; b) exhiben características morfológicas similares en la contigüidad temporal y espacial; c) implican un campo de relaciones sociales, así como también d) la capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está haciendo o va a hacer.

Así, la identidad colectiva define la capacidad para la acción autónoma así como la diferenciación del actor respecto a otros dentro de la continuidad de su identidad. Para ejemplificar la manera en que opera la identidad colectiva, Giménez dice que cuando se asume una perspectiva histórica, se comprueba que los grupos étnicos pueden modificar los rasgos fundamentales de su cultura manteniendo al mismo tiempo sus fronteras, es decir, sin perder su identidad.

Por ejemplo, un grupo étnico puede adoptar rasgos culturales de otros grupos, como la lengua y la religión, y continuar percibiéndose (y siendo percibido) como distinto de los mismos. Por lo tanto, la conservación de las fronteras entre los grupos étnicos no depende de la permanencia de sus culturas, la fuerza de una frontera étnica puede permanecer constante a través del tiempo a pesar y, a veces, por medio de los cambios culturales internos o de los cambios concernientes a la naturaleza exacta de la frontera misma. Lo que tendríamos que detectar no son los rasgos culturales constitutivos de una identidad étnica (o de género o de clase), sino cómo los grupos logran mantener sus fronteras, las que los distinguen de los “otros” a través de los cambios sociales, políticos y culturales.

Si tomamos en cuenta los trabajos que hablan sobre la configuración de la identidad étnica de los ch'oles (Alejos y Martínez, 2007) y tseltales (Gómez, 2004), grupos a los que se adscriben mis sujetas de análisis, el sentido de esta identidad se manifiesta y reconoce: por las formas tradicionales de organización y auto-reconocimiento en torno al lugar de su linaje y nacimiento, y por referencia a un territorio y al uso de la lengua tipificada en formas dialectales (según el municipio), la costumbre y la memoria (oral); siendo las mujeres, las principales encargadas de su transmisión y reproducción mediante –aunque no exclusivamente- la socialización de niñas y niños para la enseñanza de sus roles y actividades en la división sexual del trabajo comunitario, las conversaciones cotidianas en sus limitados espacios de acción (el hogar y la milpa), y hasta en los bordados y forma de confección de su propia vestimenta.

Las representaciones de los ch'oles y tseltales, suponen que mujeres y hombres viven en una especie de “pacto armonioso”, donde las actividades de cada uno son complementarias para que la vida en las comunidades se pueda desarrollar de manera tradicional y por ende se pueda preservar su cultura, lo que incluso se llega a considerar como una forma de resistencia cultural frente a la sociedad mexicana mestiza que encamina sus esfuerzos hacia su aculturación y/o asimilación para el “desarrollo de la nación”.

En ese sentido, el cuestionamiento que han hecho las indígenas a ciertos aspectos de su cultura, señalados por “lastimar sus corazones”, como el que no puedan elegir con quien casarse, el número de hijos e hijas que desean tener, participar en los asuntos de la comunidad y ejercer responsabilidades públicas, o que las maltraten y golpeen sus maridos; “pone seriamente en peligro la misma posibilidad de las culturas indígenas de perpetuarse como tales” (Falquet, 2000, 164); pero abre un estrecho camino para la renovación de su cultura no sólo en el marco de una relación más equitativa con el estado mexicano, sino que también apunta a una relación menos asimétrica entre mujeres y hombres dentro de sus culturas.

1.2.2 Sexo/género, “raza” y clase

Para Ochy Curiel (2007), el *black feminism* ha sido una de las propuestas más completas que ha contribuido a la teoría feminista para explicar cómo el racismo, junto con el sexismo y el clasismo, afectan a las mujeres:

Una de las expresiones de este feminismo, fue el colectivo *Combahee River*, conformado por lesbianas, feministas de color y migrantes del Tercer Mundo, quienes en su primera declaración planteaba su propuesta política con base en múltiples opresiones, tomando como marco el sistema económico capitalista. Desde una visión socialista, el *Combahee River Collective* partió de una política de identidad, pero una identidad lejos de sesgos esencialistas, sustentada en la práctica de mujeres racializadas. Su propuesta planteaba una interseccionalidad de dominaciones, lo que le dio al colectivo su carácter radical (Curiel, 2007, 96).

A estas voces se sumaron las de otras feministas en un intento por revelar la construcción del feminismo hegemónico, donde las mujeres del Tercer Mundo quedaban inscritas en los “márgenes”, en la periferia, convirtiéndose en objeto de sus teorías. No obstante: “las discusiones acerca del feminismo y el racismo, se centraban a menudo en torno a la opresión de las mujeres negras más que en explorar el modo en que el género de las mujeres negras y blancas se construye a través de la clase y el racismo” (Brah 2004, en Pombo, 2011, 249).

En el artículo “Contextualizing feminism: gender, ethnic and class divisions”, Floya Anthias y Nira Yuval-Davis (1983), consideran que la noción de que las mujeres negras viven una “triple opresión” implicaba un acercamiento erróneo al problema en cómo estas viven y configuran su identidad: “Nosotras argumentamos que cada división social posee una base ontológica diferenciada, la cual es irreductible a otras divisiones sociales” (Yuval-Davis, 2006, 195, traducción mía).

Yuval-Davis (2006) explica que si bien las divisiones sociales (refiriéndose al sexo, la raza y la clase) nos ubican en diferentes posiciones de subordinación, lo cual implica un ejercicio de poder, también involucran personas concretas. Las divisiones sociales tienen formas organizacionales, intersubjetivas, materiales y representacionales, lo cual influye en la manera en que las teorizamos, sin olvidar que también existen en la manera en que las personas experimentan su vida cotidiana, en términos de inclusión/exclusión, discriminación, desventaja, aspiraciones personales e identidades específicas.

Las divisiones sociales de sexo, “raza” y clase poseen ciertos parámetros en común, tal vez el más importante, es que tienden a ser naturalizadas como una especie de destino biológico, vinculado con diferencias genéticas y otras características personales (sobre todo en las de sexo y raza). No obstante, dependiendo del tiempo y el espacio específico donde nos ubiquemos, se suelen enfatizar algunas de estas “narrativas naturalizantes” sobre otras; por ejemplo, en algunas tradiciones culturales, la “vejez” puede estar vinculada con la noción de sabiduría, mientras que en otras culturas refiere a una “segunda infancia”. De igual forma, estos discursos también pueden ser utilizados como “discursos de resistencia” (v.g. lo negro es bello [black is beautiful]). Otra característica que comparten dichas narrativas, es que tienden a homogeneizar las categorías sociales:

Los atributos que definen las categorías, suelen ser usados para la construcción de límites de inclusión/exclusión, para diferenciar el “yo” [self] del “otro”, determinando qué es lo normal y que no lo es. De esta manera, la interrelación de los diferentes posicionamientos en términos de clase, raza y etnicidad, género y sexualidad, entre otras divisiones sociales, generan, en situaciones históricas específicas, jerarquías en el acceso diferenciado a una variedad de recursos económicos, políticos y culturales (Yuval-Davis, 2006, 199, traducción mía).

Ahora bien, en tanto que dichas divisiones sociales comparten algunas características y se construyen en mutua interrelación, es importante hacer notar que no son reductibles unas a otras, es decir, no quiere decir que unas sean más importantes que otras. Ser indígena o ser mujer, no es una forma de ser campesina, lo cual no niega que en un contexto histórico

específico, los sujetos no se ubiquen en diferentes posiciones de poder al interior de las diferentes divisiones sociales, ya que por ejemplo, la mayoría de los indígenas en el país se ubican en las clases económicas bajas y las mujeres tienden a ser “más pobres” que los hombres. Lo que Yuval-Davis sugiere es que debemos analizar cómo los posicionamientos específicos (no necesariamente correspondientes), las identidades y los valores políticos se construyen e interrelacionan en lugares y contextos específicos.

De igual manera, la autora nos recuerda que las bases ontológicas de cada una de estas divisiones es autónoma, por lo que cada una prioriza diferentes relaciones sociales:

[...] las divisiones de clase están fundamentadas en relación a los procesos económicos de producción y consumo; el género no debe ser entendido como una diferencia social *real* entre hombres y mujeres, sino como un discurso que define los roles sociales de ambos de acuerdo con una diferencia sexual/biológica *naturalizada*; las divisiones étnicas y raciales se relacionan con discursos colectivos contruidos a partir de límites de inclusión/exclusión, los cuales se organizan alrededor de mitos (históricamente válidos o no) de un origen y/o destino común. Las construcciones sobre el cuerpo, la religión y otros códigos culturales como aquellos relacionados con el matrimonio y el divorcio también son cruciales en la construcción de dichos límites o fronteras (cfr., Yuval-Davis, 2006, 201, traducción mía).

Así, para la autora existe una intersección entre el sexo/género-raza-clase, por lo tanto, el análisis de dichas intersecciones no debe centrarse en encontrar “muchas identidades, unas debajo de las otras”, ya que esto reinscribe los modelos de opresión fragmentados, aditivos, que esencializa identidades sociales específicas, por el contrario, el objetivo del análisis sería el reconocer las diferentes maneras en que las múltiples divisiones sociales se interrelacionan y construyen unas a otras, así como observar la manera en que se relacionan política y subjetivamente en la construcción de las identidades.

Para Jules Falquet (2011), en su análisis sobre la forma en que la globalización transforma las *relaciones sociales de poder de sexo*³⁶, donde también examina las dinámicas de clase y “raza”; nos explica que al entrecomillar³⁷ este último concepto, se enfatiza que -aunque no existen razas biológicas en la humanidad- existe realmente un

³⁶ “En Francia, años antes de la aparición del concepto de género, justamente criticado hoy por su vaguedad y su fácil recuperación, las feministas materialistas propusieron el concepto de *relaciones sociales de poder de sexo* (rapports sociaux de sexe) que tiene la ventaja de subrayar la dimensión social de desigualdad entre los sexos y no dejarse naturalizar [...] en este marco conceptual las mujeres y los hombres son clases sociales definidas por su posición de clase en la división sexual del trabajo y no por su fisiología” (Falquet, 2011, 24).

³⁷ “La razón por la que decidí no entrecomillar las relaciones sociales de poder de sexo y clase es que, si bien no existe el *sexo biológico*- de la misma forma que no existen *razas naturales*-, me parece que el trabajo de des-naturalización de estos conceptos [de sexo y clase] ha avanzado lo suficiente que las comillas son inútiles, por defecto o por exceso” (cfr. Falquet, 2011, 25).

racismo, por lo tanto, la “raza” social desempeña un papel considerable en la vida de las personas. El concepto de “raza” engloba un conjunto de relaciones sociales de poder que incluyen no sólo rasgos fenotípicos, sino también elementos como la nacionalidad, la lengua y la condición migratoria, es decir: “los efectos históricos de la colonización occidental (así como de otras colonizaciones anteriores o internas), de la esclavitud, la descolonización y la globalización” (Falquet, 2011, 25).

Asimismo, la autora considera que los tres sistemas de relaciones sociales de poder de sexo-clase-“raza” están profundamente entrelazados y aún cuando se ha debatido teóricamente si dichas relaciones son interseccionales (como apunta Yuval-Davis, 2006 y Kimberlé Crenshaw, 1991), co-extensivas (como lo propone Danièle Kergoat, 2000) o co-formadas (según la visión de Paola Bacchetta, 2010), se puede afirmar que hacen mucho más que adicionarse y sobreponerse, es decir, están estrechamente imbricadas.

Una mujer indígena de México no es una mujer que además de ser indígena es pobre: se trata de una persona que es *al mismo tiempo* racializada, socialmente creada como mujer e inscrita en un sistema de clase, y estas tres dimensiones de su experiencia son inseparables. El tema aquí no es insistir en que la clase de mujeres está dividida por la “raza” y la clase [...] Se trata más bien de reconocer la complejidad de las posiciones de cada persona. Cada quien puede estar a la vez en una situación de dominante en ciertas relaciones sociales y dominada en otra. Se trata sobre todo de entender mejor la manera en que el sexo es construido por la clase y por la “raza”; la “raza” por el sexo y la clase; y la clase, por las otras relaciones sociales [...] (Falquet, 2011, 26).

Aunque Falquet propone lo anterior para hacer un análisis materialista sobre la situación de las mujeres en el contexto de la globalización, su propuesta me es útil para poder comprender las complejas imbricaciones entre el sexo/género, la “raza” y la clase en la conformación de identidades igualmente complejas y contradictorias entre mis sujetas de análisis.

De igual manera, en este rescate de la posicionalidad múltiple (propuesto por la lectura feminista de los estudios poscoloniales) también encuentro en las nociones de sujeto excéntrico y sus movimientos de sobredeterminación y desplazamiento ante las representaciones hegemónicas de sexo/género, “raza” y clase, elementos que me permiten analizar la configuración de las identidades de las indígenas promotoras-defensoras de los derechos de la mujer en Chiapas, superando las limitaciones de ciertas posturas que suelen ubicar a las mujeres racializadas como víctimas, sin capacidad de agencia y como objetos

de procesos sociales que las subalternizan, en análisis aditivos que postulan una vulnerabilidad acumulada o aumentada por la presencia de diversas opresiones.

1.2.3 La urdimbre teórica y política desde el feminismo descolonial en América Latina

“Para hablar de la colonialidad del poder en América Latina y el Caribe y sus efectos en las mujeres, hay que remontarse a la época en la cual se inicia este proyecto” (Curiel, 2007). Una de las secuelas del colonialismo, como proyecto inherente a la modernidad, fue la manera en que se constituyeron las naciones latinoamericanas y caribeñas, a través de la ideología del mestizaje, que aspiró a lo europeo como forma de “mejorar la raza”.

La supuesta democracia racial que muchos de los intelectuales de los años treinta instalaron como matriz civilizatoria, ha sido principalmente una ideología de dominación, una manera de mantener las desigualdades socioeconómicas entre blancos, indios y negros, encubriendo y silenciando la permanencia del prejuicio de color, de las discriminaciones raciales y del racismo como dominación [...] Esta ideología del mestizaje se hizo con base en la explotación y violación de las mujeres indígenas y negras (Curiel, 2007, 98).

Entre los aportes más importantes de las feministas latinoamericanas, ha sido el evidenciar esta secuela del colonialismo. Los análisis sobre la manera en que el mestizaje supuso violencia y violaciones para las mujeres, han sido producto de las mujeres racializadas del continente que desde un enfoque feminista introdujeron la variable sexo/género para comprender el patriarcado desde la instauración de los estados-nación.

Afrolatinas y caribeñas han analizado y denunciado cómo la visión de los estudios de las mujeres en la época colonial está atravesada por una mirada occidental y colonialista, en tanto que dichas investigaciones suelen reducir a las mujeres a sus roles de reproductoras de esclavos o como objeto sexual del amo. Ante estas representaciones, las feministas afrolatinas mostraron las formas radicales que tenían las mujeres para salirse de la lógica y de la realidad esclavista.

El concepto de *amefricanidad* de Léila González (en Curiel, 2007, 99), denunció la latinidad como una nueva forma de eurocentrismo, pues subestima o descarta las dimensiones indígenas y negras en la construcción de las Américas. La *amefricanidad* es entendida por González como: “un proceso histórico de resistencia, de reinterpretación, de creación de nuevas formas culturales, que tiene referencias en modelos africanos pero que rescata otras experiencias históricas y culturales [...] por lo que se genera una construcción

de identidad particular, una mezcla de muchos elementos a la vez”. Así, esta autora es considerada como una de las pioneras que desde América Latina y el Caribe coloca la importancia de la interrelación entre el racismo, el sexismo y el clasismo en la vida de las mujeres.

En el mismo sentido, las mujeres indígenas han elaborado en los últimos años, y principalmente desde sus prácticas, una posición crítica poscolonial. Si bien, la campaña continental de resistencia indígena, negra y popular que se llevó a cabo en 1992 -frente a la conmemoración de los 500 años del “descubrimiento de América”-, fue uno de los escenarios que permitió la emergencia de este movimiento. En el caso de México, es a partir del levantamiento armado del EZLN y la publicación de la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas, que el denominado *feminismo indígena* adquiere un fuerte impulso, cuestionando las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades mestizas, al mismo tiempo que cuestionó los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que subordinan “y lastiman el corazón de las mujeres”.

El contexto cultural, económico y político en el que se ubican las comunidades indígenas ha marcado sus puntos de vista y las formas en que hacen política. Sus luchas políticas se dirigen en múltiples direcciones: “por el reconocimiento de una historia de colonización, por el reconocimiento de su cultura, por la redistribución económica, así como el cuestionamiento a un Estado racista y segregacionista, el cuestionamiento al patriarcado indígena y la búsqueda de autodeterminación como mujeres y como pueblos” (cfr. Masson, 2011, 167-168).

Quizás sea nuestra propia forma de pensar en el feminismo, pues si bien estamos de acuerdo en que el sistema en sí ha sido patriarcal, vemos también que en nuestra cosmovisión y concepción de estos temas polémicos, no ha sido una tarea absorber todo lo que se genera en el mundo mestizo. Nosotras vamos retomando todo lo que nutre nuestra lucha, y vamos dando a las otras mujeres todo lo que pudiera nutrir su propia lucha, en algunos momentos nos unimos en voces, en eventos, en exigencias a quienes corresponde en este país o fuera de él, pero con nuestra propia estrategia para seguir luchando adentro de las comunidades y organizaciones por hacer de nuestra lucha, una historia realmente de hombres y mujeres indígenas (Sánchez, 2005, 48).

En la palabra de la indígena amuzga, Marta Sánchez Néstor, se puede observar la forma en que se posicionan las indígenas ante el feminismo mestizo y desde un feminismo indígena (que pretende ser descolonial). Es importante mencionar que en el proceso de

construcción de una agenda de género desde las indígenas, la IV Conferencia Mundial sobre Mujeres de las Naciones Unidas, celebrada en Beijing (1995), se convirtió en una de las primeras instancias (al menos en el ámbito internacional³⁸) donde indígenas de diversas latitudes tuvieron un espacio para reunirse. Allí lograron articular sus demandas de forma conjunta y elaboraron su propia declaración, afirmando su identidad y su lucha como mujeres indígenas³⁹.

Para la activista quechua, Tarcila Rivera (2004), la “Declaración de Mujeres Indígenas en Beijing” ha sido uno de los principales documentos donde se plasman las bases reivindicativas de las mujeres indígenas del continente Americano:

La característica principal es que partimos de nuestro sentir colectivo con reclamos que corresponden al derecho de los pueblos llegando a lo específico desde las mujeres indígenas [...] En estos últimos años nos ha tocado esclarecer entre nosotras mismas, tener la seguridad que luchar por nuestros pueblos también pasa por contribuir a disminuir las diferencias y privilegios entre los miembros de la comunidad indígena, hacer que nuestros líderes varones entiendan que hay que retomar el equilibrio en las relaciones entre todos nosotros, y que hablar y trabajar para mejorar las propias capacidades de las mujeres indígenas no significa dividir la organización, como muchas veces nos lo han dicho, sino más bien fortalecernos mutuamente y hacer unidad en la lucha colectiva con equidad. También en el movimiento de mujeres no indígenas no hemos sido aún comprendidas. En el tema de la diversidad y de las reivindicaciones de las mujeres indígenas está pendiente erradicar la discriminación étnica y cultural y no sólo aspectos como lo social y político. Esto merece todavía mayor trabajo de nuestra parte, haciendo esfuerzos también para acercar información y demostrar explícitamente nuestra actitud inclusiva, democrática y no sectaria (Rivera, 2004, 4).

³⁸ En el ámbito nacional destacan las experiencias de organización de las mujeres indígenas en la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI), en estos espacios, confluyen una diversidad de mujeres que impulsan los liderazgos y la participación política de las indígenas, expresando demandas de género desde una perspectiva culturalmente situada y que han dado a la lucha por la autonomía indígena en México un rostro femenino. Para ver un análisis sobre el desarrollo de estos procesos consultar: Valladares de la Cruz, Laura (2008). “Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea local a los foros internacionales”, *Revista Alteridades*, núm. 35, vol. 18, pp. 47-65.

³⁹ “La Conferencia de Beijing fue importante porque las mujeres indígenas de diversas partes del planeta pudieron encontrarse y conquistar un espacio específico para ellas e intercambiar experiencias, preocupaciones y demandas, además de plantearse la necesidad de contar con una organización que diera continuidad al trabajo emprendido en el nivel internacional y a la movilización que empezó durante la Conferencia. Con estas inquietudes, Tarcila Rivera, Lucy Mullenkei, Lea MacKenzie y Bernice See fundaron el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) en el contexto de la primera reunión de Enlace Continental de Mujeres Indígenas que se realizó en Lima, Perú, en 1999, cuyo Comité Directivo fue el encargado de organizar el Primer Foro de Mujeres Indígenas, en Nueva York, en el marco de la Conferencia de Beijing +5, realizada en el año 2000 con el liderazgo de la organización Assembly of First Nation. Es decir, Beijing constituyó una punta de lanza para crear el Enlace Continental de Mujeres, que fue consolidando la formación de un grupo de mujeres líderes con representación y alcance del ámbito internacional al local y del local al internacional” (Valladares, 2008, 50).

En su “Feminismos, poscolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?”, Mágara Millán (2011,16), reflexiona sobre la capacidad crítica del feminismo en México, acerca de su propia condición colonial y colonizadora; su capacidad para abandonar los paradigmas no sólo de la razón moderna ilustrada y capitalista, así como su formación idiosincrática interna al nacionalismo revolucionario y su creación más poderosa para comprender la identidad cultural aún vigente: el indigenismo.

Para Millán, la propuesta de la descolonialidad⁴⁰ se refiere al proceso mediante el cual, el sentido común de la cultura dominante se ve cuestionado –principalmente- por el efecto de sentido de otras formas culturales comunitarias (como la indígena zapatista) que adquieren visibilidad y fuerza, porque parecen más pertinentes para nuestro tiempo actual. En ese sentido, el proceso de descolonización de los feminismos mexicanos se produce tanto por el giro teórico producido a partir de las voces subalternas –en y desde el género- como por los procesos prácticos que, desde los movimientos sociales (como lo es justamente el feminismo), realizan una descolonización del saber. En el centro de la acción descolonizante se ubica la intersección como pares entre las mujeres diversas que cuestionan los privilegios (epistémicos) y tutelajes, lo que a su vez impulsa la imaginación creativa para pensar e impulsar modernidades no capitalistas.

Finalmente, la propuesta de Millán podría considerarse como una respuesta ante la severa crítica que Yuderkys Espinosa Miñoso (2009) hace respecto a la manera en que la desigual condición geopolítica ha producido una dependencia ideológica de los feminismos latinoamericanos a los procesos y producción de discursos en el Primer Mundo, definiendo así los énfasis teóricos políticos del movimiento, así como las dificultades y obstáculos para la producción de un pensamiento y una praxis situada que, partiendo del reconocimiento de esta impronta constitutiva poscolonial, observe la manera en que ésta condición determina ineludiblemente la sujeta del feminismo de la región, así como los objetivos urgentes de su política.

Si las feministas del Norte han necesitado de la figura de la “mujer del Tercer Mundo”, las feministas (blancas/mestizas, burguesas) del Sur han necesitado y han trabajado activamente por construir su Otra local para poder integrarse en las narrativas criollas de producción

⁴⁰ Millán utiliza el término descolonial para hacer más clara la apropiación que hace del concepto y hacerlo funcionar de manera más útil y clara para el español, además de marcar una ubicación diferente de la del grupo de estudios postcoloniales que mayoritariamente se encuentran en la academia norteamericana.

europizante de los estados-nación latinoamericanos. La *violencia epistémica*⁴¹ es tal, que la “mujer del Tercer Mundo” queda atrapada doblemente por la colonización discursiva del feminismo de Occidente que construye a la “Otra” monolítica de América Latina, y por la práctica discursiva de las feministas del Sur, quienes, estableciendo una distancia con ella y, al mismo tiempo, manteniendo una continuidad con la matriz de privilegio colonial, la constituye en la otra de la Otra (cursivas mías, Espinosa Miñoso, 2009).

Ante esta reflexión, Espinosa Miñoso lanza las preguntas de: ¿cómo podemos las feministas en “mejores condiciones” del Norte y del Sur, asumir una responsabilidad histórica con la transformación de la vida de las mujeres?, ¿cómo hacer para que nuestro feminismo no termine convirtiéndose en cómplice de los intereses (neo)coloniales de producción material y simbólica de sujetos para su explotación y dominio?

Ante tales cuestionamientos no existe (aún) una respuesta; a pesar de que la propia Yuderkys nos dice que las esperanzas no están en que las mujeres subalternas de América Latina puedan adquirir la voz audible a nuestro discurso, porque de ese requerimiento sólo florece la escenificación que las ha atrapado y condenado históricamente; considero que sigue vigente la frase que acuñara hace más de dos décadas la feminista materialista Christine Delphy: “la única garantía de que, en tanto intelectuales, no traicionaremos a nuestra clase, es la conciencia de ser nosotras también mujeres, de ser las mismas cuya[s] opresión[es] analizamos. La única base de esta consciencia es nuestra rebelión. Y el único fundamento de esta rebelión es nuestra cólera” (Delphy, 1985, 126).

1.3 El Punto de Vista feminista y el conocimiento situado

Los estudios de la mujer son el brazo académico del movimiento de la mujer [...] Si los estudios de la mujer no son un intento centrado de unir la teoría, con el trabajo intelectual, con la práctica política dirigida a mejorar el estatus de la mujer, entonces me temo que no son absolutamente nada.

(Braidotti, 1991)

Como mujer mestiza, urbana, socióloga y militante feminista, encuentro en los estudios de la mujer -tal como los define Rosi Braidotti- el espacio donde interactúan mis intereses académicos y políticos. Cuando reflexiono teórica y políticamente sobre la construcción de las identidades de las indígenas promotoras-defensoras de los derechos de las mujeres en Chiapas, no lo hago desde un punto “cero”, ni de un lugar “ahistórico”.

⁴¹ Para Yuderkys Espinosa la violencia epistémica se define como una forma de invisibilizar al otro, expropiándolo de su posibilidad de representación.

La propuesta teórica del Punto de Vista Feminista cuestiona las suposiciones fundamentales del método científico (sus corolarios de objetividad y naturalidad) y sus implicaciones. Pone en duda la utilidad de algunas mediciones cuantitativas –lo que no significa que se rechacen– y los métodos que ponen distancia entre quien conoce y lo que se conoce. Así, esta propuesta sostiene que el mundo se representa desde una perspectiva particular, situada socialmente:

[...] no hay una localización desde la cual se pueda desarrollar el conocimiento libre de valores o prejuicios, pero algunas posiciones son mejores que otras, y el agente epistémico ideal no es un sujeto incondicionado, sino un sujeto condicionado por experiencias sociales. Dado que las mujeres ocupan muchas posiciones en la estructura estratificada por clase socioeconómica, etnia, generación, y preferencia sexual [...] la teoría del Punto de Vista Feminista demanda un privilegio epistémico sobre el carácter de las relaciones de género y de los fenómenos sociales en los que el género está implicado [...] –ya que– considera que la política y la epistemología están vinculadas y la comprensión del conocimiento en su dimensión de acción permite entender su relación con el poder (Blázquez, 2010, 30)⁴².

Sin embargo, es fundamental el no caer en un posicionamiento esencialista. Como se ha mencionado, la crítica descolonial, en conjunto con la proliferación de los puntos de vista diversos de las mujeres (afrodescendientes, indígenas, chicanas, lesbianas, jóvenes) ha hecho que la teoría del Punto de Vista Feminista se “mueva” en una dirección pluralista que reconoce una multiplicidad de puntos de vista situados en contra de toda postura que reclame “la superioridad” epistémica. En este sentido, los marcos de sentido producidos por Remedios, Esperanza y Victoria son condicionados por la manera en que interactúan a través de las múltiples posiciones en las que se ubican en el entramado de las relaciones sociales de las que forman parte: al interior de sus familias, sus comunidades, a través de su participación en movimientos mixtos con hombres y mujeres, indígenas y mestizas.

Ahora bien, como otras formas de relación humana, la generación de conocimientos sucede en ambientes de poder social e interpersonal, en sociedades y en un mundo donde el poder se distribuye de manera desigual. “En ese marco es importante explorar el poder social de las personas que investigan, su poder en el proceso de investigación y su autoridad como productoras de conocimiento” (Blázquez, 2010, 37-38). Con base en este planteamiento, ubico a las mujeres con las que realicé esta investigación, en el lugar de

⁴² Para ver más sobre la discusión de este tema ver: Harding, Sandra (2004). “¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de Vista Feminista?” en Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.) *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, UNAM / CIICH / Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Facultad de Psicología, pp. 39-65.

sujetas de conocimiento. Esto supone una ruptura con las formas “tradicionales” de producción científica, en las que se suele colocar a las personas como objetos, cosificándolas –de acuerdo con la tradición durkheimiana en sociología donde se ven los hechos sociales y las personas que los producen como cosas- , aunque, también fue indispensable situar a mis sujetas en un contexto social amplio, de tal forma fuera posible un “análisis que ligue la vida cotidiana y los contextos e ideología de género locales con las estructuras políticas y económicas más amplias” (Mohanty, 2008, 416).

Magdalena León (2007, 31) nos dice que uno de los aportes de los estudios de la mujer- aunque no privativos de éstos- es haber demostrado el carácter histórico, parcial, cambiante y múltiple del conocimiento, poniendo en dudas paradigmas que pregonan la objetividad y neutralidad; es decir, el saber ajeno a los actores y las relaciones sociales. Por su parte, Maria Luisa Tarrés, señala que el interés de los métodos cualitativos se relaciona con la crisis de los paradigmas que han experimentado las ciencias sociales:

No es una casualidad que los estudios de género y su partera, la teoría feminista, hayan surgido en medio de esta crisis. La atención pasó de los grandes procesos estructurales a las constataciones sociales de significado en las comunidades locales [...] Los esfuerzos por hacer visibles a las mujeres y rescatar su experiencia, no explicada a través del otro ha estimulado juegos metodológicos creativos como: romper la relación sujeto-objeto, propia del paradigma positivista; otorgar la palabra al sujeto; usar fuentes utilizadas marginalmente en la ciencia social; usar métodos cualitativos en cuanto instrumentos analíticos para privilegiar la comprensión del significado, y utilizar y combinar métodos cuantitativos y cualitativos en una dimensión más analítica, acotada y menos reduccionista (Tarrés, en León, 2007, 31).

Así, consideré que la estrategia metodológica cualitativa era la adecuada para la ejecución de mi trabajo de investigación, ya que a partir de este enfoque es posible generar información de los comportamientos humanos vistos como resultado de un conjunto de interacciones y significados, desarrollados por los individuos dentro de un contexto específico. Con ello, lo que se busca es explorar e interpretar la experiencia humana a partir del significado que los individuos atribuyen a sus comportamientos y creencias, y a su contexto; es decir, se intenta comprender las actitudes y prácticas de los actores en la manera en que han sido articuladas por ellos mismos.

En tanto que los métodos cualitativos parten del supuesto ontológico fundamental en donde la construcción de la realidad es un proceso social dialéctico, que no es independiente de los individuos que la aprehenden, utilicé técnicas que me permitieron

recopilar datos nominales y discursivos enunciados por las propias sujetas que viven y significan “su realidad”.

Desde la perspectiva interpretativa, crítica y el Punto de Vista Feminista, resulta muy pertinente trabajar desde la metodología cualitativa, ya que son compatibles los diferentes métodos para trabajar en diversas disciplinas, y permite mayor profundidad con un menor número de casos, se logra un mayor acercamiento a cada uno de los participantes de la investigación y se mueven emociones y afectos entre ellos. Se propicia la triangulación de diversos métodos para recoger los datos, con el propósito de obtener lo más verídicamente posible las acciones, los sentimientos, las significaciones, los valores y las interpretaciones; es decir, las identidades de las personas entrevistadas (Ríos, 2010, 188).

1.3.1 Las técnicas de investigación y el trabajo de campo en Chiapas

En tanto que la metodología feminista es interdisciplinaria, también permite el uso de múltiples técnicas para la investigación, así, mediante la etnografía feminista, la observación participante, las entrevistas en profundidad (para obtener historias de vida) y la revisión de fuentes de segundo y tercer orden, tanto bibliográficas como hemerográficas (archivos históricos, diagnósticos estadísticos, memorias de encuentros y seminarios, relatorías) es que obtuve los insumos para el análisis.

En el texto “Etnografía feminista”, Martha Patricia Castañeda (2010) nos dice que este tipo de técnica se refiere a la descripción orientada teóricamente por un andamiaje conceptual feminista en el que la experiencia de las mujeres, junto con la develación de lo femenino, está en el centro de la reflexión, donde: “la teoría de género arropada por una teoría crítica de la cultura aporta varios de los conceptos y categorías claves para llevar a cabo la indagación” (Castañeda, 2010, 221)

La etnografía feminista supone la ejecución de un procedimiento donde se reconoce que el uso de diversas técnicas permite obtener información parcial sobre lo observable, por lo que la combinación de dos o más técnicas ofrece la posibilidad de obtener distintos acercamientos a lo observado, conduciendo a una comprensión compleja de la manera como está constituido. Esta aproximación otorga información más detallada y pertinente cuando se busca y obtiene a partir de distintas fuentes. La identificación de la concurrencia de estas distintas dimensiones en la constitución de un objeto de investigación es, entonces, el hecho etnográfico.

En su *Abordaje etnográfico en la investigación social*, Aldo Rubén Ameigeiras (2006, 124) nos dice que la observación participante constituye el eje vertebrador del

trabajo de campo a partir del cual se lleva a cabo la construcción del producto etnográfico. Aunque pareciera complicado definirla, la observación participante revela la imposibilidad que tiene el/la investigador/a para definir, de antemano y unilateralmente, qué tipo de actividades es necesario observar y registrar.⁴³

La participación pone el énfasis en el papel de la experiencia vivida y elaborada por quien investiga acerca de las situaciones en las que le ha tocado intervenir; y la observación parece ubicarlo fuera de la sociedad, pues su principal objetivo es obtener una descripción externa y un registro detallado de cuanto se ve y se escucha. Por lo tanto, el registro de la información constituye uno de los elementos claves de la observación participante⁴⁴. “De este modo, los registros se constituyen en la herramienta imprescindible del trabajo etnográfico, a la vez que constituyen el ámbito donde se fragua diariamente el mismo” (Ameigeiras, 2006, 130).

En mi caso, el diario de campo es un registro clave de la información que me permite explicitar por escrito, cierto tipo de observaciones a la vez de dar visibilidad a emociones; lo cual constituye el ámbito fundamental para organizar mi experiencia de investigación, exponer mis intuiciones a partir de los referentes empíricos que develo en el campo y también conforma un espacio propicio para la explicitación de los cambios y transformaciones sentidas que han acompañado el trabajo desde el momento de mi llegada a Chiapas.

En cuanto al uso de la técnica de entrevistas en profundidad⁴⁵, parto del supuesto de que las fuentes orales son ante todo, fuentes vivas, actuantes, que constituyen una matriz compleja de producción de sentido, que se expresan mediante la evocación, los recuerdos, la memoria y la narración oral. “La característica sobresaliente de esta evidencia es su

⁴³ La aplicación de esta técnica o, mejor dicho, conceptualizar esta serie de actividades como una técnica para obtener información, se basa en el supuesto de que la presencia —esto es, la percepción y la experiencia directas— ante los hechos de la vida cotidiana de la población en estudio —con sus niveles de explicitación— garantiza, por una parte, la confiabilidad de los datos recogidos y, por la otra, el aprendizaje de los sentidos que subyacen tras las actividades de dicha población. La experiencia y testificación se convierten, así, en “la” fuente de conocimiento (Guber, 2004, 172).

⁴⁴ Los registros no sólo comprenden las notas de campo en sus distintas formas, sino también grabaciones, fotografías, material audiovisual en general, que pueden constituirse en un insumo clave para la investigación.

⁴⁵ Definidas como: “encuentros repetidos, cara a cara, entre un/a investigador/a y sus informantes, los cuales se orientan a entender las perspectivas del/la entrevistado/a sobre su vida, experiencias o situaciones personales tal y como son expresadas por sus propias palabras” (cfr. Taylor y Bogdan, 1984, en Vela, 2008, 75)

dimensión humana, que transmite una versión y una visión de la experiencia personal desde una situación y un medio social en el tiempo presente” (Aceves, 1998, 226).

Para Paul Ricoeur (en Prada, 2006), de todos los textos en los cuales nos reconocemos, en los que configuramos nuestros modos de ser y los sentidos que conforman nuestros proyectos de vida, ocupa un lugar predominante la *narración* de nosotros mismos, lo cual nos enfrenta con el problema de la *memoria*⁴⁶.

Las narraciones que hacemos de nuestra vida son posibles, gracias a que recordamos; a su vez, en las narraciones que vamos configurando se reinterpretan las vivencias que se han sedimentado en la memoria, donde cabe considerar que no existe un isomorfismo entre el recuerdo y la narración, es decir no se puede pretender un reflejo exacto de la vivencia “pura” en el lenguaje, por lo que en una narración se puede ocultar, esquivar y “olvidar”, –de forma espontánea o sistemáticamente– situaciones de lo vivido.

Ricoeur considera que el sujeto, comprendido narrativamente, se configura en lo que puede llamarse *identidad del personaje*, la cual se constituye en unión íntima con la *identidad de la trama*. Asimismo, es en el relato donde se puede atribuir el *qué* de la acción a un *quién*, y más aun, desarrollarse otro tipo de interrogantes como el *¿por qué?* y el *¿cómo?* de las acciones mismas. “La persona [...] comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje” (Ricoeur, 1996, en Prada, 2006).

No obstante, no puede haber una narración considerada a partir de un sujeto “aislado”, pues siempre nos narramos para otros, con otros, por la solicitud de otros, con los recuerdos aprendidos en tradiciones culturales de diversa índole, etc. Por lo tanto, las narraciones “sobre nosotros mismos” es un acontecimiento que se mueve entre retenciones y protecciones, en donde se pone como referente las vivencias y los recuerdos para interpretarlos a la luz de lo que espero de mí, de los otros y del mundo en el que me desenvuelvo. Aún cuando por la configuración de la trama se organiza de cierta manera el

⁴⁶ “Respecto a la relación entre memoria, identidad y narración, Ricoeur afirma que la memoria es incorporada a la constitución de la identidad a través de la función narrativa. Esto significa que en la sedimentación lingüística de la experiencia vivida por un(os) personaje(s) en la narración, se configura su identidad [...] El sujeto que se narra a sí mismo escoge entre el torrente de sus vivencias –recordadas– las que puedan configurar un relato. Dicha configuración se hace en la medida en que se conjugan diversos acontecimientos de la vida en un relato que satisfaga la condición de ser coherente –y, vale decir, verosímil–” (Prada, 2006).

curso de las acciones, siempre quedan otras por fuera, siempre se mantienen en vilo nuevas interpretaciones, y sentidos por construir.

Comprendiendo quién narra, qué narra y cómo lo narra, es que se puede acceder a la configuración de sus identidades, mediadas por diversos discursos (de sexo, “raza” y clase”) entre los cuales no siempre existe una relación sino que continuamente hay un movimiento de sobredeterminación y desplazamiento ante las representaciones y la forma en que se identifican o no con éstas.

En el lapso de agosto a diciembre de 2011, así como en marzo del 2012 durante mi estancia en Chiapas, desarrollé una serie de entrevistas –y en algunas ocasiones conversaciones informales- no sólo a las tres mujeres en las que enfoco mi análisis, sino también a integrantes del Movimiento Independiente de Mujeres en Chiapas, a algunas integrantes mestizas del Centro de Derecho de la Mujer de Chiapas (CDMCH) y a mujeres indígenas tseltales de la comunidad de Coquilteel, lugar donde pasé la mayor parte de mi estancia en campo, lo que me permitió poder tener acceso a diferentes voces que convergen a partir de un proyecto político y laboral como es el trabajo del CDMCH, recuperando sus antecedentes en la historia regional.

Lo anterior fue complementado con el registro en fotografía y audio de los múltiples talleres, encuentros, asambleas, reuniones y seminarios a los que asistí como parte de mi trabajo de colaboración en el CDMCH, así como la recopilación de memorias, folletos y demás material impreso, gracias al acceso que tuve a las bibliotecas privadas de Mercedes Olivera, Julieta Hernández y del CDMCH.

Las historias de vida de Remedios, Esperanza y Victoria se conforman por los relatos de tres mujeres a quienes se les hizo las mismas interrogantes pero que fueron desarrolladas de manera diferenciada. Cada una decidió el espacio, los ritmos y tiempos para compartirme sus reflexiones, si bien en un inicio lo que nos unió fue la experiencia de compartir un espacio de trabajo, cabe mencionar que la convivencia cotidiana y los lazos que fuimos forjando permitieron que en mi labor de investigación rebasara el papel de observadora para ser partícipe de sus historias.

1.3.2 Sobre la sistematización y comunicación de la información obtenida

A partir de la transcripción de los testimonios orales, la recuperación de mis notas de campo y la revisión de fuentes impresas de primer, segundo y tercer orden, pude realizar una sistematización que permitió ubicar mi investigación en un contexto específico tan complejo como lo es la entidad chiapaneca y recuperar las narrativas –desde su propia voz- de mis sujetas de estudio, para identificar los puntos de imbricación en los que construyen sus identidades. Así, recupero datos estadísticos, mapas y fuentes históricas que me permiten elaborar un panorama general del territorio y de la situación económica, política y social en donde se ubican mis sujetas de estudio, teniendo como eje conductor la manera en que se implementó el modelo de desarrollo económico neoliberal en la entidad y el impacto en la vida de las mujeres.

También retomo las entrevistas y conversaciones personales, así como mi observación participante (registradas en el diario de campo) las cuales, junto con la consulta de fuentes históricas, memorias, trípticos, folletos y relatorías, me permiten reconstruir el proceso de conformación del movimiento de mujeres en Chiapas, el surgimiento, estructura y funcionamiento del CDMCH, espacio donde convergen y trabajan mis sujetas de estudio.

Al respecto, es importante resaltar la importancia de la entrevista elaborada a Dora Julieta Hernández. Julieta nació un 30 de julio de 1956 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Es madre soltera de una hija y maestra jubilada. La conocí como parte del equipo de trabajo de Mercedes Olivera en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Tuve la oportunidad de coincidir con ella en las diferentes manifestaciones y encuentros convocados por el CDMCH, descubriendo que Julieta ha sido parte del movimiento de mujeres en dicha entidad, prácticamente desde sus inicios. Así, a finales de mi estancia en Chiapas, se dio la posibilidad de agendar una cita con ella el 13 de diciembre de 2011. A pesar de que Julieta me dijo que sólo me facilitaría algunos documentos y antologías de las diversas etapas por las que ha pasado el movimiento de mujeres, sostuvimos una charla que terminó siendo una entrevista-clase de cuatro horas, donde me explicó a detalle el desarrollo del movimiento de mujeres y la historia del CDCMH.

Asimismo, el apoyo y guía de la Dra. Mercedes Olivera fue fundamental durante toda mi estancia en Chiapas. Gracias a ella tuve la posibilidad de conocer a quienes serían

mis sujetas de estudio, al sugerir que me incluyera en las labores del Centro de Derechos de las Mujeres de Chiapas en su sede Yajalón, para que pudiera conocer, con el aval de esta organización, la zona norte del estado y la apuesta política del Centro en los trabajos que realizan con mujeres de las comunidades de Coquiltel, Sulupwitz, San Miguel y Corostik. En términos políticos y académicos, el trabajo de Mercedes representa una de las contribuciones más significativas a los proyectos feministas y a las propuestas de investigación que se sitúan en la academia y los procesos organizativos de justicia social⁴⁷.

Con base en los datos obtenidos mediante las entrevistas formales, conversaciones informales y mi observación participantes, elaboro las historias de vida de mis sujetas de estudio: a) Remedios, indígena ch'ol, originaria de la cabecera municipal de Tila, de 34 años de edad, antropóloga de profesión, quien es hoy en día la coordinadora de la sede Selva-Norte, casada y madre de una hija, reside en Tila; b) Esperanza, indígena ch'ol, originaria de la comunidad Hidalgo Joshil (municipio de Tumbalá), de 27 años de edad, estudiante de la Maestría en Derecho Penal, vive en unión libre con su compañero en la ciudad de San Cristóbal de las Casas; y, c) Victoria, indígena tseltal, originaria de la comunidad El Madronal (municipio de Amatenango), de 20 años de edad, estudiante de secundaria abierta, soltera, que en el momento de campo vivía en el municipio de Yajalón (donde se encuentra la sede del CDMCH Norte-Selva), ha sido promotora del Centro desde hace cinco años, formada en la Escuela de Promotoras desde sus inicios y hoy en día vive en San Cristóbal de las Casas, en tanto que pidió ser cambiada de sede para estar más cerca de su comunidad de origen.

A pesar de que las entrevistas no fueron estructuradas, para los tres casos se tenía como detonadores, el que me comentaran: sobre la vida en su comunidad; la relación con su familia; su desarrollo escolar y profesional antes de ingresar al CDMCH; su experiencia como trabajadoras del Centro; y la forma en que dicho trabajo ha impactado tanto en su vida personal como entre las mujeres con y para las que trabajan; para finalizar con una reflexión sobre la posibilidad de la existencia de un feminismo indígena, la compatibilidad de la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas y la lucha feminista; así como descubrir cómo se definen ellas mismas como mujeres indígenas.

⁴⁷ Para saber más sobre el trabajo de Mercedes, consultar: Mora, Mariana (2009). "Aportaciones a una genealogía feminista", *Desacatos*, núm. 31, septiembre-diciembre, pp. 159-164.

II. La crisis estructural y la violencia permanente de la guerra neoliberal patriarcal en la entidad chiapaneca

Para poder comprender los procesos de resignificación, cambio y negociación de las identidades de mis sujetas de estudio es necesario recurrir a la historia y a la descripción del contexto en donde éstas se encuentran. A continuación retomo algunas características generales del contexto contemporáneo de Chiapas⁴⁸, teniendo como eje articulador, la manera en que se ejecutó y consolidó el modelo económico neoliberal en la entidad, así como los impactos que la ejecución de las políticas económicas han tenido en las relaciones entre indígenas y mestizos, así como los costos particulares entre el colectivo de las mujeres.

2.1 Para comprender al Chiapas de hoy

La descripción del contexto sociocultural de Chiapas, con sus dinámicas territoriales, políticas y económicas no es una tarea sencilla. El estado posee una gran cantidad de bienes naturales (agua, minerales, riqueza biótica) que se manifiestan en sus diferentes ecosistemas (costa, sierra, bosque, selva), mismos que, junto a su localización estratégica en el mapa (como parte de la frontera sur, y puerta de entrada de Centroamérica) lo colocan en una situación privilegiada con relación al resto del país.

De igual forma, su diversidad cultural lo hace único pero también altamente complejo, ya que al interior de las dinámicas sociales que en este espacio convergen, se vive una marcada polarización social donde coexisten sectores de población que viven en situación de extrema pobreza (como los indígenas y campesinos), con un pequeño grupo económicamente poderoso (como los finqueros, “terratenientes” y comerciantes).

2.1.1 Territorio

El estado de Chiapas se localiza geográficamente al sureste de México; colinda al Norte con el estado de Tabasco, al Oeste con Veracruz y Oaxaca, al Sur con el Océano Pacífico y al Este con la República de Guatemala. Su superficie es de 74,415 km², lo que

⁴⁸ Entiendo el contexto no sólo como: “telón de fondo de un fenómeno cultural, sino como parte de las fuerzas constitutivas de ese fenómeno” (Grossberg, 1977, en De Lima, 1999, 71) que es siempre el resultado de relaciones de poder.

significa que es el octavo estado más grande en la República Mexicana (Gobierno del Estado de Chiapas, 2012).

De acuerdo a los datos del Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica de Chiapas (CEIG, 2012) la entidad se conforma por 119 municipios, distribuidos en 15 regiones económicas: I. Metropolitana, II. Valles Zoque, III. Mezcalapa, IV. De los Llanos, V. Altos Tsotsil-Tseltal, VI. Frailesca, VII. De Los Bosques, VIII. Norte, IX. Istmo-Costa, X. Soconusco, XI. Sierra Mariscal, XII. Selva Lacandona, XIII. Maya, XIV. Tuliá Tseltal Ch'ol, y XV. Meseta Comiteca Tropical (ver mapa 1 en Anexos) ⁴⁹.

2.1.2 Marginación

De manera contrastante con la riqueza que en el aspecto natural y cultural ostenta, el estado de Chiapas se ha caracterizado histórica y socioeconómicamente por su situación de marginalidad. Según el Consejo Nacional de Población (CONAPO, 2011), la entidad es la segunda más marginada de la República Mexicana al poseer un índice de marginación ⁵⁰ de 84.14 puntos (en escala de 0 a 100, tan sólo 4.58 puntos por debajo del estado de Guerrero que ocupa el primer lugar en marginación), donde el 73.7% de sus municipios fueron catalogados de alta y muy alta marginalidad, en particular aquellos caracterizados por tener una población predominantemente indígena ⁵¹ (ver mapa 2 en Anexos).

⁴⁹ Cabe mencionar que existen diferencias en los datos sobre la distribución de los municipios de Chiapas por regiones socioeconómicas del INEGI (2010, 2012), del Gobierno del Estado de Chiapas (2012) y del CEIG (2011, 2012). De igual forma, los documentos estadísticos y geográficos consultados hasta finales del 2011, reconocían una distribución municipal en 9 regiones económicas; sin embargo en los mapas oficiales del CEIG consultados durante el primer trimestre del 2012, el estado se divide en 15 regiones económicas, las cuales fueron promulgadas el 5 de Enero del 2011, según la última reforma en el Periódico Oficial No. 299, Tomo III, de fecha 11 de mayo de 2011. Esto podría generar confusiones al retomar análisis de otras investigaciones en la entidad, ya que se tomaba como referencia la anterior distribución. Esta observación es de suma importancia, ya que el estado se ha “remunicipalizado” constantemente debido a los intereses políticos y económicos que han producido ciertas coyunturas históricas, sobre todo después de la creación de los Aguascalientes y posteriormente los Caracoles zapatistas.

⁵⁰ “El índice de marginación permite discriminar entidades federativas según el impacto global de las carencias que padece la población como resultado de la falta de acceso a la educación primaria, la residencia en viviendas inadecuadas, la percepción de ingresos monetarios bajos y las derivadas de la residencia en localidades pequeñas, aisladas y dispersas, como puede ser la falta de servicios de salud, equipamientos e infraestructura adecuada, lo cual conforma una precaria estructura de oportunidades que obstruyen el pleno desarrollo de las potencialidades humanas” (CONAPO, 2011).

⁵¹ Se entiende por población *predominantemente indígena*, aquellos municipios donde el 70% o más de la población de 5 años y más, hablan una lengua indígena (CEIG, 2005).

Cuadro 1. Indicadores CONAPO para Chiapas en el 2011

Población total	4, 796, 580 habitantes
% Ocupación en viviendas sin drenaje ni excusado	5.06
% Ocupación en viviendas sin energía eléctrica	3.82
% Ocupación en viviendas sin agua entubada	22.37
% Viviendas con algún nivel de hacinamiento	53.90
% Ocupación en viviendas con piso de tierra	15.66
% Población en localidades con menos de 5 000 habitantes	57.86
% Población ocupada con ingresos de hasta 2 salarios mínimos	69.85
Grado de marginación	Muy alto
Índice a escala 0 a 100	84.14
Lugar que ocupa en el contexto nacional	2º

Fuente: CONAPO (2011). *Índices de marginación por entidad federativa y municipio*, México, CONAPO, p. 26.

En todos los indicadores que el CONAPO utiliza para determinar los índices y grados de marginación de una entidad federativa, Chiapas posee grandes diferencias respecto a los resultados nacionales: 18 de cada 100 habitantes de 15 años o más son analfabetas (versus los 7 de cada 100 a nivel nacional) lo que ubica a la entidad en la primera posición en analfabetismo del país, situación que ha sido sostenida desde hace una década. El 37.13% de la población de 15 años o más tiene primaria incompleta (frente a la media nacional que es del 19.93%); aún existen rezagos en la dotación de servicios básicos como drenaje, luz y agua (éste último con 14.1 puntos porcentuales por debajo de la proporción de habitantes respecto a la media nacional); el 53% de las personas viven en situación de hacinamiento, y casi el 70% de la Población Económicamente Activa Ocupada (PEAO) sobrevive con ingresos de hasta dos salarios mínimos.

2.1.3 Características básicas de población, educación y salud

Sobre el perfil demográfico de la entidad, los datos arrojados por el último Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2011) nos dicen que Chiapas tiene 4 796 580 habitantes, de los cuales el 51% son mujeres (habiendo una relación de 96 hombres por cada 100 mujeres), más de la mitad de la población total tiene menos de 22 años, y el 24.45% vive en localidades de menos de 500 personas. Esto quiere decir, que en la entidad viven casi la

misma cantidad de hombres y mujeres, que en su mayoría son adultos jóvenes –lo cual es estadísticamente representativo, en tanto que se encuentran en edad reproductiva y productiva- distribuidos en localidades pequeñas, que suelen caracterizarse por un alto grado de dispersión.

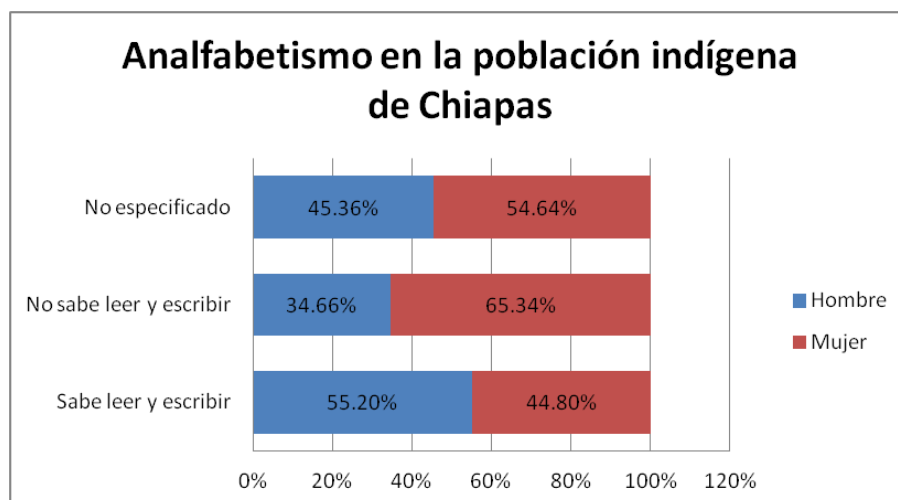
Cuadro 2. Población de 5 años y más que habla una lengua indígena en Chiapas

Principales lenguas indígenas	Nacional	Estructura nacional (%)	Entidad	Estructura en la entidad (%)
Total	6 695 228	100.0	1 141 499	100.0
Tzeltal	445 856	6.7	433 006	37.9
Tsotsil	404 704	6	393 272	34.5
Ch'ol	212 117	3.2	182 557	16
Zoque	63 022	0.9	51 611	4.5
Tojolabal	51 733	0.8	51 143	2.1
Otras *	5 372 809	80.2	24 084	2.1
No especificadas	144 987	2.2	5 826	0.5
<i>* Incluye otras lenguas indígenas de México y regiones de América</i>				

Fuente: Elaboración propia de acuerdo a los datos del INEGI (2011). *Perspectiva estadística de Chiapas*, septiembre, México, INEGI, p.23.

Respecto a la población indígena, el 25.21% de la población total del estado es hablante de alguna lengua indígena (siendo el tercer estado a nivel nacional con mayor presencia de este tipo de población, por debajo de Oaxaca y Yucatán), principalmente de tseltal; poco más de la mitad son mujeres, de las cuales 2 de cada 10 son monolingües (ver mapa 3 en Anexos).

Como se observaba con anterioridad, la entidad cuenta con el primer lugar de población analfabeta en el país (17.80%, respecto al total estatal), siendo la población indígena la que cuenta con el mayor índice de rezago en esta materia, donde aproximadamente 6 de cada 10 mujeres indígenas de 12 años y más no sabe leer y escribir. Al respecto, es importante resaltar que los datos se refieren a la lectoescritura del español (como idioma “oficial” de la entidad), donde las cifras no toman en cuenta la capacidad de lectoescritura en lengua indígena, por lo que suele darse la situación de que, si bien algunas indígenas pueden leer y escribir en español, no saben cómo hacerlo en su propia lengua.

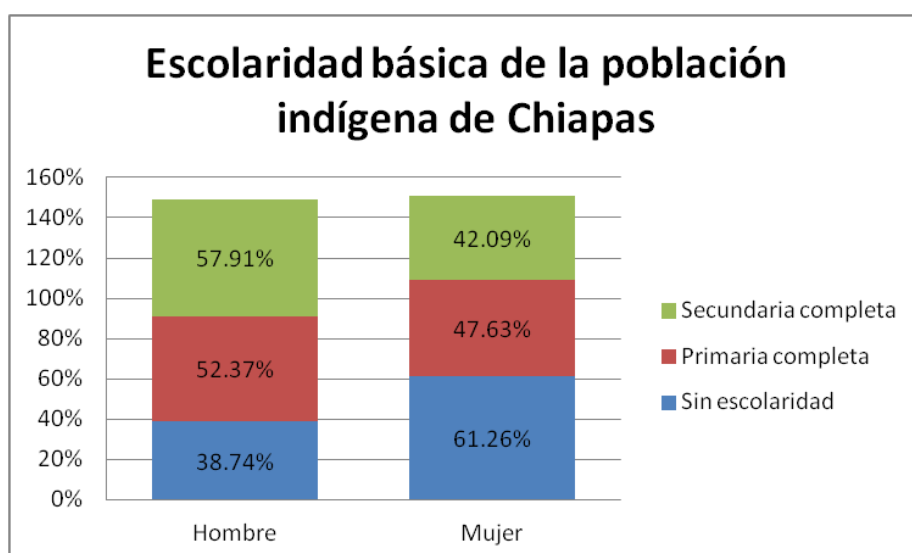


*Población de 12 años y más que habla una lengua indígena, por entidad, según sexo y condición de leer y escribir.

Fuentes: Elaboración propia de acuerdo a las bases de microdatos del Censo de Población y Vivienda del INEGI, 2010.

Sobre la escolaridad de las y los chiapanecos, los datos del INEGI (2011) señalan que en promedio la población cuenta con 4.86 grados escolares, es decir que no terminan la primaria, situación que se agudiza entre los grupos indígenas, donde el 61.26% de las mujeres y el 38.73% de los hombres no poseen ningún grado de escolaridad.

Estos datos adquieren un mayor sentido si tomamos en cuenta las características de la educación en el estado que hace más de 20 años analizara Jules Falquet (1991), en su tesis “*Scolarisation des populations indiennes du Chiapas au Mexique: dynamique d'acculturation et rapports sociaux de sexe*”, y que continúan vigentes: baja asistencia escolar, alta deserción entre el primer y sexto año de primaria, y una presencia siempre menor de las niñas.

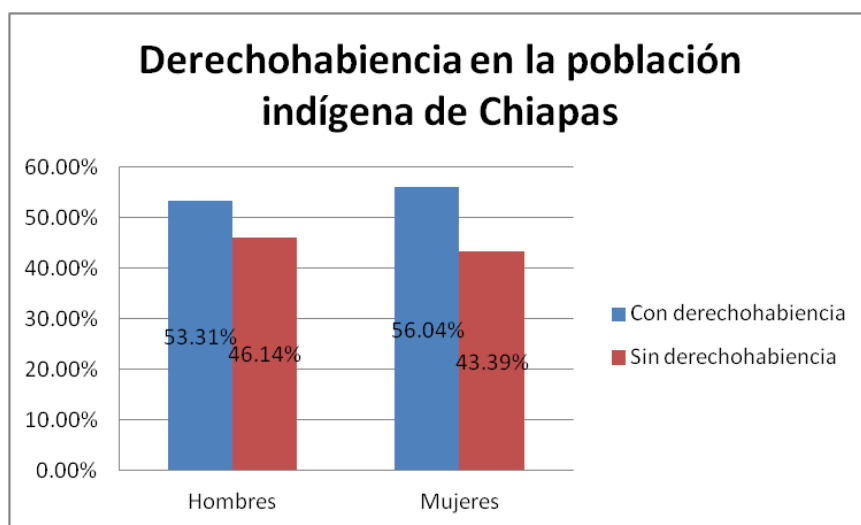


*Población de 3 años y más que habla una lengua indígena, por entidad, según sexo y nivel de escolaridad en instituciones educativas “oficiales”.

Fuentes: Elaboración propia de acuerdo a las bases de microdatos del Censo de Población y Vivienda del INEGI, 2010.

A pesar de que la mayoría de las escuelas han dejado de ser chozas de madera con suelo de tierra, existe rezago en la capacidad de las aulas -que no reciben mantenimiento- para atender a un número cada vez mayor de alumnos y alumnas, en la cantidad de docentes por grado escolar y en la cobertura de niveles educativos mayores a la primaria. Si las y los jóvenes desean continuar sus estudios, deberán desplazarse a otros lugares, recorriendo grandes distancias a pie. Si a esto le añadimos que existe una fuerte resistencia a que las jóvenes salgan de sus comunidades, a pesar de que reciban becas y estímulos de programas sociales de impulso a la educación: “las madres indígenas, agobiadas con el trabajo en el hogar, no ven sentido a que sus hijas pierdan el tiempo mientras podrían estar ayudando con los hermanos más pequeños o con las tortillas [...] ir a la escuela cuesta a veces más dinero que no se tiene en ropa, cuadernos y lápices” (Rovira, 1997, 160).

Sobre el acceso a servicios de salud (alópata), en el año 2000, 176 de cada 1,000 personas contaban con derechohabiencia a servicios médicos en instituciones públicas o privadas. Para el 2005 la cobertura se incrementó a 200 personas, y para el 2010 se logró la cifra de 568.



*Población de 3 años y más que habla una lengua indígena, por entidad, según sexo y derechohabiencia.

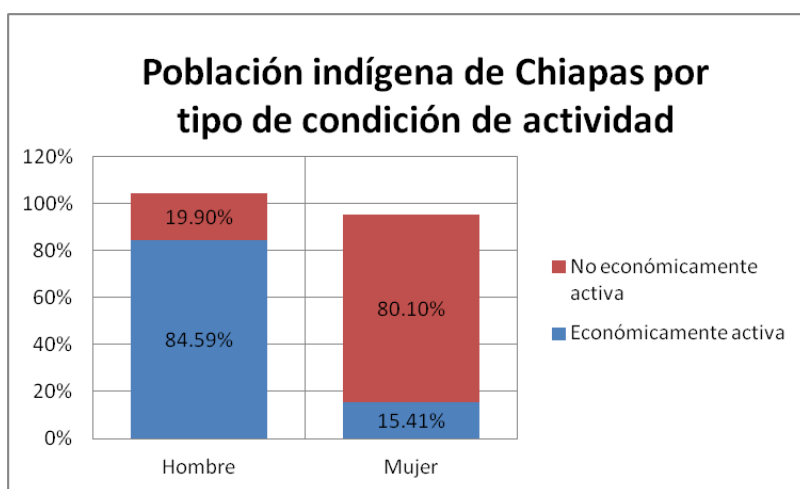
Fuentes: Elaboración propia de acuerdo a las bases de microdatos del Censo de Población y Vivienda del INEGI, 2010.

Dicho incremento también se refleja en el grupo poblacional indígena, sobre todo entre las mujeres –aunque sigue habiendo un rezago de más del 40%, tanto para hombres como para mujeres indígenas-, no obstante, estas cifras se sustentan en los padrones y listas de afiliación a los programas de salud pública (sobre todo federales, como el Seguro Popular), lo que no garantiza a los derechohabientes el acceso efectivo a los servicios de salud.

En la práctica, los centros de atención médica se ubican lejos de las comunidades –de por sí dispersas–, mismos que presentan serias carencias de infraestructura, medicamentos y personal médico, además existe un alto grado de discriminación racial en las formas de atención, especialmente hacia las mujeres a las que se les imponen revisiones ginecológicas para cubrir con las obligaciones que ciertos programas de combate a la pobreza les exigen para poder hacer efectivo el cobro de sus “apoyos”⁵².

2.1.4 Dinámica económica y pobreza

En cuanto a los datos sobre la Población Económicamente Activa Ocupada (PEAO), si bien el estado se ubica en el segundo lugar a nivel nacional con población en esta situación, el 45.78% de la PEAO gana hasta 1 salario mínimo (de 56.70 pesos al día), concentrada en actividades relacionadas a los sectores primarios (42.76%) y terciario (42.90%), éste último con un incremento de 5.59 puntos porcentuales en cinco años. En el caso de la población indígena sólo 1 de cada 10 mujeres es económicamente activa, de las cuales el 98.60% forma parte de la PEAO.



*Población de 12 años y más, que habla una lengua indígena, por entidad, según sexo y condición económica.

Fuentes: Elaboración propia de acuerdo a las bases de microdatos del Censo de Población y Vivienda del INEGI, 2010.

A pesar de la tendencia hacia la terciarización de la economía en la entidad, 4 de cada 10 habitantes se dedican a alguna actividad del sector primario, principalmente a la agricultura, no obstante, el aporte de este sector es del 8.9% al Producto Interno Bruto estatal (INEGI,

⁵² Véase el inciso 3.6 “Derechos, corresponsabilidades, obligaciones y suspensiones de las familias beneficiarias”, de las *Reglas de Operación del Programa de Desarrollo Humano Oportunidades 2011*, publicadas el 31 de diciembre del 2010, y las modificaciones del 7 de septiembre del 2011 en el Diario Oficial de la Federación.

2011, 46), lo que significa que los grados de productividad campesinas son extremadamente bajos.

Por otro lado, el aumento sostenido de la población en la entidad (con una Tasa de Crecimiento Media Anual del 2.4%, por encima de la media nacional que es del 1.8%, para el período 2005-2010) ha generado una tensión permanente entre el territorio cultivable y la posibilidad de la satisfacción de las necesidades de tierra de las familias campesinas. A su vez, con el paso de los años la tierra cultivable ha ido perdiendo su capacidad productiva, precisando cada vez más del uso de agroquímicos y fertilizantes, incrementando los costos para la producción, aún cuando ésta sea de autoconsumo.

La creciente privatización de la propiedad comunal de la tierra mediante programas como el Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar (que antes era conocido como el Programa de Certificación de Derechos Ejidales o PROCEDÉ) que responden a la *contrarreforma agraria salinista*⁵³, han agudizado la histórica exclusión de las mujeres de la copropiedad de los bienes familiares y de la propiedad social de la tierra, lo que también limita sus posibilidades de participación en asambleas ejidales, ya que sólo tienen derecho de voto aquellos que legalmente se constituyen como propietarios de la parcela, quienes en su mayoría son hombres.

[...] se puede decir que en Chiapas la tenencia y propiedad de la tierra es masculina; pues aunque algunas mujeres heredan la tierra al morir su marido, generalmente la poseen sólo mientras su hijo mayor o menor, según sea la costumbre crece. La exclusión de las mujeres de la propiedad de la tierra ha profundizado históricamente la desigualdad de género en el campo y ha coadyuvado a reproducir la subordinación de las campesinas, así como el carácter patriarcal del sistema capitalista. La posición subordinada de las mujeres del campo está presente en todos los espacios de su participación: familia, organizaciones sociales, comunidades, etc., colocándolas en una situación muy vulnerable desde el punto de vista

⁵³ El 7 de noviembre de 1991, el Ejecutivo Federal representado por Carlos Salinas de Gortari, envió a la Cámara de Diputados la Exposición de Motivos e Iniciativa de Decreto que Reforma el Artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que en su exposición de motivos proponía reformar las fracciones IV, VI y VII, en tanto que: “*conviene eliminar los impedimentos a las sociedades mercantiles para dar capacidad a los productores de vincularse efectivamente en las condiciones del mercado [...] eliminando las prohibiciones a las sociedades mercantiles y estableciendo los criterios generales que deben satisfacer.* [...] La propiedad ejidal y comunal será protegida por la Constitución. *Se propone la protección a la integridad territorial de los pueblos indígenas.* Igualmente, se protegen y reconocen las áreas comunes de los ejidos y el sustento territorial de los asentamientos humanos [...] Las superficies parceladas de los ejidos podrán enajenarse entre los miembros de un mismo ejido de la manera que lo disponga la ley, propiciando la compactación parcelaria y sin permitir acumulación o fragmentación excesivas [...] *La ley prohibirá contratos que de manera manifiesta abusen de la condición de pobreza o de ignorancia.* Sostenemos el ejercicio de la libertad, pero éste jamás puede confundirse con la carencia de opciones. Nadie quedará obligado a optar por alguna de las nuevas alternativas, dejarían de serlo. Se crearán las condiciones para evitar que la oportunidad se confunda con la adversidad” (cursivas mías, SRA, 2011).

económico, político y social. La exclusión del acceso a la propiedad obstaculiza el ejercicio pleno de los derechos ciudadanos de las campesinas indígenas y no indígenas (Olivera y Rasgado, s.a.).

En la publicación *Núcleos agrarios. Tabulados básicos por municipio. Chiapas. Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), abril de 1992 hasta el 31 de diciembre de 2006*, del INEGI (2007) se considera que la constitución consagró en su artículo 27 los principios que rigen la existencia y funcionamiento de los núcleos agrarios, con un espíritu que privilegiaba el interés social por encima del individual. Dicho marco legal fue reformado en 1992 (artículo 27 y Ley Agraria respectiva) reconociendo tres formas de propiedad de tierras y aguas: pública, privada y social. Esta última corresponde a los núcleos agrarios, compuesto por ejidos y comunidades agrarias.

Cada ejido se constituye por las tierras, bosques y aguas entregadas por el gobierno a un núcleo de población campesina para su explotación y contempla como autoridades u órganos de los ejidos o comunidades a la Asamblea, el Comisariado Ejidal o de Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia⁵⁴. En cuanto a su estructura territorial, el núcleo agrario se conforma por uno o varios polígonos ejidales o comunales, los cuales abarcan los linderos y superficies correspondientes a cada acción agraria o conjunto de acciones agrarias mediante las cuales se dotaron tierras a un núcleo agrario. La ubicación de los polígonos del núcleo agrario puede presentarse en un mismo estado y municipio o en varios de éstos y el destino de la tierra puede ser para el asentamiento humano, uso común y tierras parceladas.

El PROCEDE, que según las autoridades: “desempeña un papel clave para la paz en el campo, tiene el propósito de dar seguridad en la tenencia de la tierra mediante la regularización, la expedición y entrega de los certificados y los títulos correspondientes a

⁵⁴ La Asamblea es el órgano supremo del núcleo agrario y en ella participan todos los ejidatarios o comuneros, el Comisariado Ejidal o de Bienes Comunales es el órgano encargado de la ejecución de los acuerdos de la Asamblea, así como de la representación y la gestión administrativa del núcleo agrario. Está constituido por un presidente, un secretario y un tesorero. Finalmente, el Consejo de Vigilancia es el órgano encargado de vigilar que los actos del Comisariado se ajusten a los aspectos legales, lo dispuesto por el reglamento interno y a los acuerdos de la Asamblea; también revisa las cuentas y operaciones del Comisariado. Está integrado por un presidente y dos secretarios, o bien, por un presidente, un secretario y un tesorero (cfr. INEGI, 2007, 2).

las tierras de uso común, parcelas y solares urbanos” (INEGI, 2007, 3). Sin embargo, este programa se basa en el artículo 6° de la Ley Agraria, reformada en febrero de 1992:

[...] a consecuencia del proceso de privatización de los medios de producción social exigido por las políticas neoliberales para liberar el mercado de la tierra, pues al permitir la legalización del latifundio y dar por terminado el reparto agrario, elimina las garantías de inalienabilidad, inembargabilidad, intransferibilidad e imprescriptibilidad de los bienes ejidales y comunales que garantizaban el patrimonio de las familias campesinas, indígenas y no indígenas, dejando sus tierras a disposición del mercado” (1er. Encuentro sobre el PROCEDE en Chiapas, 2006, en Olivera y Rasgado, s.a.).

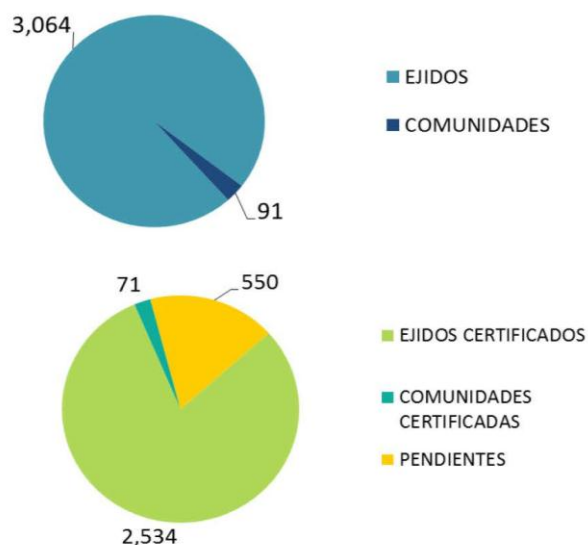
Por lo tanto es una medida que tiende a dar fin a la propiedad social y que en la realidad ha causado, al menos en Chiapas, muchas divisiones y conflictos comunitarios. Aún cuando se establece que el PROCEDE es un programa del gobierno federal, en donde la incorporación de los núcleos agrarios es voluntaria y completamente gratuita para los “beneficiarios” del mismo (los ejidatarios, comuneros, avecindados y posesionarios), es común que los funcionarios agrarios impongan el programa sin dar información sobre la voluntariedad o sobre las seis formas posibles de aceptarlo total o parcialmente a fin de que los ejidatarios puedan elegir lo que más les conviene, además, la información confusa e incompleta suele reforzar la exclusión de las mujeres en el proceso de toma de decisiones sobre si se acepta o no dicho programa⁵⁵.

A pesar del trabajo directo que realizan diversas organizaciones de la sociedad civil para informar sobre los contenidos e implicaciones del PROCEDE, inculcando la campaña “Mujeres sin tierra y sin derechos nunca más” impulsada desde el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, el 80% de los núcleos agrarios de Chiapas han sido certificados (RAN, 2013). Lo anterior también ha provocado una: “pérdida acelerada de la autosuficiencia alimentaria de las familias campesinas, favoreciendo la adscripción de las nuevas generaciones al ejército, los grupos paramilitares o del narco” (INEGI, 2011; Gómez, 2011; Olivera, 2009; CDMCH, 2007).

⁵⁵ “Las medidas del PROCEDE han sido rechazadas por diversas comunidades y ejidos ya que son del todo contrarias a los tratados internacionales suscritos por México, lo cual implica una situación de regresividad en los derechos humanos de nuestros pueblos [...] además de poner en riesgo el patrimonio y medio de subsistencia de las familias campesina, afecta culturalmente a las comunidades indígenas en particular, introduciendo prácticas individualistas, provocando desintegración familiar, comunitaria e intercomunitaria, afectando sus instituciones y sistemas normativos tradicionales” (1er. Encuentro sobre el PROCEDE en Chiapas, 2006, en Olivera y Rasgado, s.a.).

NÚCLEOS AGRARIOS CHIAPAS

UNIVERSO DE NÚCLEOS CONSTITUIDOS CHIAPAS: 3,155



REGULARIZACIÓN Y CERTIFICACIÓN

- Superficie Total: **7,331,100 Ha.**
 - Superficie Propiedad Social: **4,360,950 Ha.**
 - Superficie Regularizada: **3,532,075 Ha.**
 - Superficie Certificada: **3,158,530 Ha.**
 - Avance de Núcleos Certificados: **83%**
 - **CHIAPAS** ocupa el **2°** lugar a nivel nacional por número de núcleos agrarios.
 - Ocupa el **11°** lugar en porcentaje de superficie social respecto a la total en el estado con **59%**
 - Total Municipios: **118**
 - Municipios con núcleos: **118**
 - Municipios al 100% de certificación: **41**
- ### DOMINIO PLENO
- La superficie con dominio pleno representa el % de la Superficie Social, en **71** ejidos con una superficie de **9,685 Ha.** y **903** beneficiados, amparados con **1,249** documentos.

NÚCLEOS AGRARIOS CERTIFICADOS	DOCUMENTOS EXPEDIDOS	BENEFICIADOS	SUPERFICIE	
			REGULARIZADA	CERTIFICADA
2,605	727,981	354,893	3,532,075	3,158,530

NÚCLEOS PENDIENTES DE CERTIFICAR: 550

Fuente: Registro Agrario Nacional (2013). *Núcleos agrarios*, http://www.ran.gob.mx/ran/pano_agr-map/imgs/nucleos/nucleos-agrarios_Page_08.jpg, consultado el 27 de febrero de 2013.

Aunado a lo anterior, las políticas públicas y los programas de “combate a la pobreza” (como el Oportunidades, pero en general todos aquellos impulsados desde las secretarías nacionales y estatales de “desarrollo social”) que desestructuran la economía campesina y promueven las agroindustrias transnacionales, condicionan la autosuficiencia y promueven el consumismo, obligan a que la población se endeude con los créditos que les ofrecen, incrementando la pobreza extrema: “fomentando las migraciones estatales, nacionales e internacionales y alimentando la violencia social que favorecen los sectores religiosos y partidos de derecha” (cfr. CDMCH, 2007, 12-13) lo cual tiene consecuencias particulares entre el colectivo de las mujeres.

Debido a las constantes crisis económicas que vive el campo, algunas mujeres deciden insertarse en el mercado de trabajo, sobre todo aquellas que migran a las “grandes ciudades” (como la cabecera municipal de Ocosingo, Tapachula, Tuxtla Gutiérrez o San Cristóbal de las Casas) como empleadas domésticas, artesanas, vendedoras ambulantes o

dentro del área de servicios, debido a su baja o nula escolaridad y monolingüismo. Hecho que ha aumentado sus cargas de trabajo: “al convertirse, sin dejar sus responsabilidades domésticas, en el principal sostén de su familia⁵⁶” (Olivera y Benítez, 2007, 18).

En tanto que son las encargadas de adquirir los insumos necesarios para el mantenimiento de la casa, y como consecuencia de la implementación de políticas neoliberales, cada vez es más fuerte su papel como proveedoras del hogar, además si por alguna razón no pueden cumplir con sus trabajos en la milpa y/o si la producción para el consumo familiar es insuficiente, se verán obligadas a comprar también el maíz.

Como productoras y reproductoras de su propia fuerza de trabajo, son las encargadas de engendrar nuevos seres que serán mano de obra barata y aprovechable. Culturalmente son las herederas de un sistema de subordinación naturalizado. Por ejemplo, en algunas comunidades de la zona Tulijá Tseltal Ch’ol donde trabajé durante mi estancia de campo, pude observar que es “costumbre” pagarle más a una partera cuando nace un varón que una mujer, además de que se subestima el trabajo doméstico como uno que *naturalmente* les toca hacer a las mujeres.

En ese sentido, las mujeres crecen bajo un violento proceso de interrelación con el resto de la sociedad, que abarca territorios no sólo espaciales, sino el transcurrir histórico temporal, atravesando todos los ámbitos de sus vidas, desde el solar, pasando por las decisiones de las asambleas comunitarias, de las autoridades agrarias y religiosas, hasta toparse con las políticas públicas de las instituciones federales, estatales y municipales; y en general con el ordenamiento del sistema neoliberal patriarcal.

2.2 Configuración histórica, económica y política de la “guerra neoliberal patriarcal” en Chiapas

En Chiapas estamos en guerra, pero no es una guerra de ahora, sino que es una guerra histórica, tenemos por lo menos más de 500 años de militarización, de despojo, de opresión a los pueblos indígenas y de violencia de todas naturalezas, esto yo creo que es muy importante de tomar en cuenta porque estamos en una coyuntura ciertamente, pero tenemos

⁵⁶ En el diagnóstico realizado por el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (Olivera y Rasgado, s.a.) se observó que el 29% de las familias campesinas en el estado, están encabezadas por mujeres; 14.4% son el único sostén; las que aportan la mitad o más del ingreso familiar son 22.8%; y las que dijeron que no aportan dinero son 36.5%, tendencia que ha ido en aumento en los años siguientes al diagnóstico, así para Olivera y Rasgado (s.a.): “Esto implica que el modelo tradicional en donde el hombre es el abastecedor en realidad se ha roto”.

que pensar que esto es parte de una construcción histórica y que está ligado al sistema capitalista desde su etapa mercantil; por lo menos aquí así lo tenemos que considerar. Esto quiere decir que podemos pensar la guerra como parte estructural del sistema [...] esto nos puede cambiar un poquito la visión porque podemos llegar a entender las profundas raíces de lo que estamos viviendo en la actualidad [...] (Olivera, 2011).

Los impactos de las políticas económicas neoliberales que se han aplicado en México, adquieren un carácter particular en la entidad. La guerra que actualmente se vive en Chiapas es parte de las estrategias violentas de imposición de dichas políticas y no resultado o efecto de las mismas. Así, para poder comprender la configuración actual del contexto económico, político y social de la entidad, es fundamental delinear la manera en que fue instrumentado y ejecutado el modelo económico capitalista neoliberal, lo cual ha influido directamente en la forma en que se han configurado las relaciones entre grupos indígenas y mestizos, así como las diversas narrativas ante las que responden, apelan y resignifican mis sujetas de estudio, contadas en sus historias de vida.

Históricamente, la entidad ha jugado un importante papel como exportador y productor de mano de obra y materias primas (Womack, 2009) impulsora de un “desarrollo hacia fuera”, generando en su interior serias desigualdades sociales que han sido producto y productoras de una interminable serie de pugnas internas, principalmente por la tenencia, uso y usufructo de la tierra, que han dado lugar a recurrentes luchas, principalmente de los grupos indígenas contra las élites de ladinos⁵⁷.

La rebelión zapatista ha sido considerada como la más reciente de un largo ciclo de demandas populares de autonomía y dignidad, con el carácter “novedoso” de que dicha rebelión se fundamenta y (re)produce de acuerdo a un discurso que articula un amplio espectro de exigencias, que van del acceso a la tierra, hasta la justicia, la independencia y la paz (García de León, 1985; Harvey, 2000; Womack, 2009)⁵⁸. Ahora bien, el significado de las demandas de justicia, autonomía, paz y dignidad de dichas rebeliones, así como los

⁵⁷ “Desde la conquista de la provincia de Chiapas (1524-1527), las élites regionales han competido por el control sobre las tierras y la mano de obra indígena, provocando violentas rebeliones en 1712 y en 1867-1870. Las fuentes de conflicto interétnico nunca fueron atendidas por las élites. En vez de ello, vemos el desarrollo de nuevas técnicas de poder diseñadas para gobernar a las comunidades indígenas de manera más eficaz. El surgimiento de alianzas intercomunitarias o confederaciones fue impedido no sólo por factores lingüísticos o culturales, sino por un patrón de control clientelista, que se institucionalizó en el período posrevolucionario. Hoy el caciquismo es el legado visible del colonialismo y del liberalismo decimonónico en Chiapas” (Harvey, 2000, 57).

⁵⁸ Aún cuando la lucha de las mujeres en Chiapas no es reconocida como una rebelión, considero que posee elementos para ser considerada como un movimiento social con carácter propio, mismo que nutre y se ha nutrido de la rebelión zapatista.

procesos políticos, sociales y culturales que se han desatado para conseguir su satisfacción, no está dado en términos abstractos, sino por su lugar histórico en la experiencia vivida por las personas, por lo que los linderos entre la sociedad indígena y ladina en Chiapas deben de ser entendidos como algo que es constantemente negociado y debatido a través de reclamos políticos y culturales, donde: “el significado de la idea de comunidad ha sido fundamental para estas luchas” (Harvey, 2000, 58).

2.2.1 Formación del estado, economía y resistencia

Para los historiadores Neil Harvey (2000) y John Womack Jr. (2009), el nacimiento de la economía de exportación en Chiapas y su integración en el mercado mundial se da durante el período del Porfiriato y la Revolución. Entre 1892 y 1894 el gobernador Rabasa implementó una serie de nuevas leyes destinadas a fragmentar lo que quedaba de las tierras comunales indígenas, lo que tuvo dos efectos importantes: por un lado, conforme los indios perdían el acceso a la tierra, comenzaron a buscar trabajo en las plantaciones de café y cacao establecidas en el Soconusco, mientras otros fueron llevados a la fuerza a campamentos para la tala de caoba en el lindero oriental de la Selva Lacandona, donde prácticamente eran mantenidos en esclavitud. La fuerza de trabajo que llegó a estas regiones se encontraba sujeta a formas tradicionales de servidumbre obligada, los indígenas no tenían recursos suficientes para pagar los costos de transportación y sustento, por lo que se volvían dependientes de los caciques al tomar préstamos obligatorios que solamente podían ser pagados con trabajo, el cual era remunerado con fichas que podían ser cambiadas en las tiendas de raya por comida y otros artículos básicos⁵⁹.

Por otro lado, la expansión de haciendas privadas a favor de capitalistas mexicanos y extranjeros a costa de las comunidades indígenas, que fueron reubicados en tierras de poco propicias para la producción, obligándolos a desbrozar tierras cada vez más lejanas de

⁵⁹ Es así que surgen tres modalidades de aparceros: los *peones acasillados*, aquellos que tenían que trabajar para el patrón a cambio del uso de una pequeña parcela dentro de los límites de la plantación; los *baldíos* (quienes habían ocupado durante largo tiempo tierras originalmente destinadas a permanecer vacías y que las élites de ladinos se apropiaron durante el siglo XIX) que intercambiaban trabajo por el derecho a seguir usando una pequeña parcela dentro de las nuevas haciendas privadas; y los *mozos o laboríos*, a quienes se les otorgaba tierra durante un año a cambio de su trabajo.

sus casas, por lo que se vieron en la necesidad de convertirse en aparceros, donde el acceso a un trabajo y tierra dependía de los caciques.

Ante esta situación, la llegada de la Revolución Mexicana a Chiapas significó esencialmente quién controlaría el acceso a las tierras, la mano de obra y la producción de los indígenas. Debido a la turbulencia que se vivía en la década de 1910, los indígenas cometieron actos aislados contra sus patrones y capataces como parte de los múltiples patrones de resistencia que adoptaron ante las sociedades ladinas y que produjeron complejas reestructuraciones en sus comunidades, de las cuales, tal vez la más importante fue la que se dio a partir de la migración de colonos a la Selva Lacandona y su organización en cooperativas a nivel de comunidad, a través de la iglesia católica.

Entre las décadas de 1930 y 1970, la Selva Lacandona se convirtió en una válvula de escape de las presiones creadas por la demanda de tierras en las demás partes del estado. La disponibilidad de tierras desocupadas permitió que el gobierno no tuviera que afectar a propietarios privados, especialmente en las zonas de densa población indígena.

Hacia 1970 unos cien mil colonos se habían asentado en la selva. La mayoría de ellos eran indígenas tseltales y choles de los Altos del norte y del oriente [...]. Los colonos eran antiguos trabajadores de plantaciones o campesinos cuyas tierras habían sido usurpadas por propietarios privados [...] Uno de los resultados de esta inmigración fue la transformación de las estructuras de la comunidad en los nuevos asentamientos de tierras bajas. Hasta la década de 1980, la presencia del estado era indudablemente más débil en Las Cañadas y en la Selva Lacandona que en Los Altos vecinos de San Cristóbal, densamente poblados. Este factor es importante para comprender que los orígenes del EZLN están arraigados en formas sociales más que en formas institucionales de organización de la comunidad (cfr. Harvey, 2000, 81).

Las primeras personas que hicieron una activa labor de organización en la selva fueron los misioneros para auxiliar en la asimilación cultural de la población indígena, quienes desalentaron las prácticas culturales tradicionales a la vez que promovieron el esfuerzo individual y el cambio a nuevos cultivos⁶⁰. Sin embargo, algunos misioneros católicos también comenzaron a trabajar en dicha región, pero con un enfoque diferente; en tanto que buscaban revivir las prácticas indígenas comunitarias mediante la creación de de

⁶⁰ Dichas metas se asemejaban a las que en la misma época perseguía el Instituto Nacional Indigenista (INI) mediante políticas de asimilación cultural con el argumento de impulsar la inserción de la población indígena en las “dinámicas de desarrollo nacional”. Los resultados de las prácticas locales del INI fueron desastrosos, el centro empezó a operar como una agencia ladina de negocios, corrupción y control sobre los pueblos: “las costumbres locales continuaron, pero cada año que pasaba de esta asimilación cultural, su antiguo significado iba desapareciendo. Los ancianos perdieron el consenso de la asamblea, perdieron la autoridad de la edad, se convirtieron en simples abuelitos y los cargos llegaron a ser mafias lubricadas por el alcohol” (Womack, 2009, 44).

cooperativas en los poblados, intentaban poner en la práctica “la opción preferencial por el pobre” de la iglesia católica, que la diócesis de San Cristóbal había comenzado a promover en la época del Concilio de Obispos Latinoamericanos de Medellín.⁶¹

Para Xóchitl Leyva (1995), la colonización de la selva se puede explicar de manera eficaz mediante la referencia bíblica del Éxodo, idea que provino de los misioneros maristas que empezaron a dar cursos para preparar catequistas indígenas en San Cristóbal empleando una metodología que al inicio reprodujo los prejuicios etnocentristas de la iglesia institucional, pero que poco a poco dio paso a una nueva estrategia que cumpliera el propósito de no desplazar las costumbres y tradiciones nativas, sino extraer el mensaje evangélico de salvación y amor cristiano del seno de las mismas tradiciones. Para lograrlo, se necesitaba preparar catequistas jóvenes, bilingües y letrados originarios de las propias comunidades, los cuales serían responsables no sólo de la instrucción religiosa, sino también de actuar en la comunidad como organizadores de los colonos en sus cotidianas luchas para sobrevivir en la nueva “tierra prometida”.⁶²

Así, los recién constituidos ejidos de las tierras bajas diferían de las comunidades de Los Altos al crear un nuevo sistema jerárquico de puestos civiles y religiosos reelaborado a partir de los discursos de liberación y lucha orientados por la iglesia:

Aislados y atentos a sus propios recursos, [los nuevos colonos de la selva] tenían muchos intereses en común [...]. Casi desde el principio deliberaban y decidían sobre sus asuntos en común en asambleas frecuentes y regulares que eran reuniones abiertas a las que asistían los hombres y mujeres de la localidad de más de 16 años [...] Una asamblea no era una reunión de iguales, porque la comunidad también tenía cargos políticos que distinguían a algunos miembros más que otros [...] Las “autoridades”, factótums colegiados, administraban los asuntos de la comunidad y cuidaban de que se cumplieran sus acuerdos. Pero las “autoridades” no daban las órdenes. Era la comunidad la que daba las órdenes a las “autoridades”. Tener autoridad significaba trabajar para la comunidad⁶³ (Womack, 2009, 52).

⁶¹ Samuel Ruiz García, que había sido nombrado obispo de la diócesis en 1960, se convirtió en un importante defensor de una “iglesia autóctona y popular” (basada en los fundamentos de la Teología de la Liberación), es decir, una iglesia católica desde la práctica cultural concreta de los grupos indígenas que evangelizaban.

⁶² La iglesia llamó a esto *catequesis de integración*, en el sentido de que promovía una amplia participación de base de la comunidad en la solución de los problemas y en el análisis de la opresión económica y política (cfr. Harvey, 2000; Womack, 2009).

⁶³ Esta forma de organización política en las comunidades indígenas de la Selva fueron las que inspiraron una de las máximas más importantes del EZLN: “mandar obedeciendo”. Para un análisis al respecto ver: Olivera Bustamante, Mercedes (2004). “Sobre las profundidades del mandar obedeciendo”, en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.355-386.

Esta novedosa forma de organización comunitaria también brindó las bases ideológicas para la reinvencción de sus identidades étnicas. En tanto que Las Cañadas recibieron inmigrantes de cada uno de los diferentes grupos indígenas, las nuevas comunidades tuvieron que elegir entre mantener o superar sus diferencias lingüísticas y culturales. Como resultado, la cohesión de las mismas no fue producto de una estricta adherencia a las tradiciones “nativas”, sino que fue producto de una militancia organizativa compartida y un conjunto común de creencias religiosas: “de esta manera la identidad étnica era recreada como la base de la unidad política” (Leyva, 1995, 399), proceso que no estuvo exento a contradicciones internas, recordándonos que no existe un *ethos* esencial de la comunidad indígena.

2.2.2 Instrumentación y consolidación del modelo económico neoliberal y el alzamiento armado del EZLN

A pesar de que en la zona de la Selva se desarrollaba un proceso de resistencia organizada como parte de un movimiento agrario posrevolucionario, para la década de 1960 en la mayoría de las comunidades de Chiapas se vivía un clima de institucionalización por parte del estado⁶⁴. El Partido Revolucionario Institucional (PRI) ostentaba un poder hegemónico en la entidad, sobre todo en la región de Los Altos, quien – junto con el INI- comenzó a realizar un trabajo de apoyo a la integración de mano de obra indígena al mercado de la comercialización de la producción indígena-campesina, por lo que la relación estrecha con las comunidades era fundamental.

Durante la década de 1970, el gobernador Velasco Suárez culmina el proceso de institucionalización al ser el encargado de vigilar la óptima introducción de paraestatales como la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO) y el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE), con la intención de promover subsidios a los productos que pudieran ser introducidos fácilmente al mercado. La siguiente estrategia consistía en

⁶⁴ “*Comunidad revolucionaria institucional* es un término acuñado por Jan Rus (1994 [1995]) para caracterizar la situación sociopolítica de las comunidades indígenas de los Altos durante el predominio del PRI. Con él describe el proceso y resultado de las políticas federales y estatales, desde la época de Lázaro Cárdenas (1936-1940) con las que se controlaba a la población indígena. A cambio de tal control los indígenas recibieron beneficios no despreciables, como la expropiación de fincas en manos de ladinos, la repartición de tierras y mejores condiciones de trabajo, así como, desde otro orden, la incorporación de las mujeres a la educación formal. Estos efectos democratizantes derivaron en expresiones de descontento popular debido a las características autoritarias y verticales también existentes en el mismo proceso que empezaron a manifestarse en los años setenta” (Castro, 2007, 79).

modificar la estructura productiva de autoconsumo y abastecimiento del mercado nacional, mediante la introducción de nuevos patrones de cultivo, así como la creación de infraestructura para su comercialización, para lo cual: “fue indispensable que se garantizaran las mínimas condiciones de estabilidad política y social que permitiera atraer la inversión de capital privado, tanto nacional como extranjero” (cfr. Vázquez, 2001, 10-13).

El cumplimiento de establecer un orden social que permitiera la inserción de las políticas neoliberales en la entidad, corrió a cargo del general Absalón Castellanos Domínguez, terrateniente de viejo cuño y militar de carrera. La convergencia de intereses que llevó al poder a Castellanos tenía serias implicaciones para las organizaciones campesinas independientes y para otros sectores disidentes en Chiapas, incluyendo catequistas, sacerdotes, estudiantes, maestros e invasores de terrenos urbanos, quienes eran considerados “potencialmente peligrosos”, sobre todo después del despliegue de organización a nivel regional que demostraron durante la celebración del Congreso Indígena de 1974, realizado en San Cristóbal de las Casas⁶⁵. Así, hubo un dramático incremento de cuerpos castrenses en la entidad con la doble finalidad de reprimir los conflictos sociales –principalmente los agrarios- y como “estrategia de seguridad” ante la guerrilla guatemalteca.

Aunado a lo anterior y antes de finalizar el gobierno de Castellanos, se echó a andar el llamado Plan Chiapas (1985), cuya estrategia económica pretendía resolver los problemas de insuficiencia en el sistema carretero y de comunicaciones, el deterioro ambiental y los conflictos agrarios, que en conjunto frenaban la producción agrícola así como las actividades de comercio y servicios necesarios para la reconversión económica.

Con la ejecución dicho plan y otros programas (como el Pacto de Solidaridad Económica) que buscaban impulsar medidas de “ajuste estructural”, dio inicio una nueva etapa en el desarrollo capitalista en la entidad -y en el país-: “Fue durante el sexenio encabezado por Miguel de la Madrid que tuvo lugar el período de transición de un patrón

⁶⁵ Sobre el Congreso Indígena, véase los trabajos de Mestries, Francis (1990). “Testimonios del Congreso Indígena de San Cristóbal de las casas, octubre de 1974” en Julio Moguel (comp.), *Historia de la cuestión agraria mexicana: los tiempos de la crisis*, vol. 9, México, Siglo XXI / Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, pp.473-489; y Morales Bermúdez, Jesús (1992). “El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio”, en *Anuario de cultura e investigación 1991*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 242-370.

[económico, con sus repercusiones políticas y sociales] a otro y que se definió su instrumentación, siguiendo la estrategia neoliberal” (cfr. Vázquez, 2001, 5).

Durante el sexenio presidencial de Carlos Salinas (1988-1994) se consolida el modelo económico neoliberal mediante la ejecución de planes y programas que buscaban la reducción del gasto gubernamental en bienes y servicios sociales; la eliminación de subsidios, privatización de empresas públicas; liberación del comercio y apertura de la economía al capital extranjero; eliminación de regulaciones a la inversión extranjera; flexibilización de los mercados laborales, entre otras estrategias que reducían el papel de los gobiernos a la reorganización del sistema económico con miras a la competencia transnacional eficiente y la inversión rentable.

En lo que se refiere a programas sociales, éstos se enmarcaron en lo que Salinas denominó “Estado Solidario”, que postula como elemento central la participación de los destinatarios para aumentar la capacidad distributiva de la inversión del gasto y, modificar formas culturales y valores tradicionales ligados a las pautas de consumo [...]. Los programas solidarios, además de apuntalar la “legitimidad” del gobierno, buscaban disipar un potencial descontento social por medio de subsidios selectivos, reacomodar la movilización de la sociedad mediante la “coparticipación” y minar la energía de las fuerzas opositoras estableciendo enlaces y compromisos con los movimientos populares que estaban todavía al margen del viejo corporativismo (Olivera y Vázquez, 2004, 116).

En Chiapas, dichos programas se aplicaron a través del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) con la intención de mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas, campesinas y poblaciones urbanas en situación marginal, programas que, -con otros nombres- se siguen ejecutando en la entidad, que más que significar un bienestar para la población, han favorecido coerciones políticas y favoritismos electorales.

De igual forma, se instrumentó el programa de regularización de la tierra, mismo que otorgaba una respuesta parcial a una de las demandas más sentidas de los campesinos, pero cuyo último objetivo era convertir a los propietarios en sujetos de crédito o en vendedores potenciales de terrenos regularizados. La estrategia de transformación productiva plasmada en el Plan Estatal de Desarrollo del gobierno de Patrocinio González Garrido, sólo benefició a los grandes empresarios que diversificaron la producción de exportación (palma africana, sorgo, miel, soya, entre otros), mientras que los productores

de maíz, de café (especialmente los pequeños productores y ejidatarios) y los ganaderos, se vieron afectados con la reducción de la inversión pública y del crédito rural⁶⁶.

La tendencia hacia el fortalecimiento de los sectores agroindustriales de exportación, turismo y comercio, así como el anunciado reordenamiento de los asentamientos urbanos recibieron un fuerte impulso nacional con las reformas al artículo 27 constitucional, realizadas por Salinas en 1992. La llamada *contrarreforma salinista* se ha ejecutado desde entonces hasta el 2008, a través del programa de certificación agraria PROCEDA, y en el caso de Chiapas, dicho programa (hoy FANAR), además de delimitar y parcelar las tierras de cada ejido o comunidad, ha promovido la titulación individual de las parcelas a nombre de los jefes de familia, -en su mayoría varones- excluyendo a las mujeres que además de colaborar significativamente en la economía familiar, también trabajan la tierra; y en contra del régimen ejidal que consideraba a las parcelas como propiedad familiar.

No obstante, la pieza central de la estrategia neoliberal salinista recayó en la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC), que uniría las economías de México, Estados Unidos y Canadá en un solo bloque comercial, cuyos efectos serían los detonadores de diversas luchas en la entidad chiapaneca:

El desmantelamiento de los organismos gubernamentales, la reducción del crédito, la eliminación de los precios de garantía para las cosechas y la apertura a importaciones baratas tuvieron efectos perniciosos sobre la mayoría de los campesinos y sus organizaciones. Las reformas constitucionales relativas a la tenencia de la tierra también despertaron temores de que el sector ejidal sucumbiese a las privatizaciones y de que condujeran a una nueva concentración de tierras de cultivo [...] Sin embargo, las condiciones políticas locales moldearon la percepción y las acciones de aquéllos afectados por las nuevas leyes y las nuevas políticas. En Chiapas esas condiciones incluían una continua represión [...] en ese contexto, las organizaciones locales como la OCEZ, la CIOAC y la ARIC⁶⁷, en ruinas ya por las divisiones internas y el constante enfrentamiento con la represión, eran obviamente incapaces de ofrecer mucha resistencia. Esa resistencia vendría de parte del EZLN (Harvey, 2000, 182-183).

Arraigada en un profundo descontento social, se hizo sentir nuevamente la presencia del movimiento campesino chiapaneco –mayoritariamente indio- en dos movilizaciones

⁶⁶ “Los cambios que se dieron en la esfera productiva también produjeron transformaciones en las relaciones políticas (el gobierno estatal redujo su apoyo a terratenientes tradicionales para favorecer a los grupos de comerciantes, agroindustriales y funcionarios urbanos); en las relaciones sociales, en los valores y, a mediano plazo, en la cultura política” (cfr. Escalante, 1995, en Olivera y Vázquez, 2004, 120).

⁶⁷ Se refiere a la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), y la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC).

masivas cuyo carácter tuvieron un fuerte impacto simbólico en la sociedad chiapaneca y nacional, y que fueron los referentes para el posterior alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

La primera fue la marcha *Xi' Nich* que partió de Palenque el 7 de marzo de 1992 y llegó a la capital del país seis semanas después, cuyo impacto en la conciencia nacional consistió en mostrar la naturaleza represiva del gobierno estatal de Chiapas. A pesar de que *Xi' Nich* obtuvo la promesa de solución a sus demandas por parte de los organismos federales, para finales de 1992 ésta seguía sin cumplirse, por lo que se decide realizar una segunda marcha el 12 de octubre del mismo año. Cerca de diez mil campesinos, hombres y mujeres de la Asociación Nacional Campesina Emiliano Zapata (ANCIEZ) y de otras organizaciones independientes, ocuparon pacíficamente la ciudad de San Cristóbal de las Casas y derribaron la estatua de Diego de Mazariegos (conquistador y fundador de la ciudad), “símbolo del poder coeto” (García de León, 1994, 27).

La importancia de esta última marcha radica en que el EZLN -cuyo rostro público era conocido como la ANCIEZ- fue elegida para “medir las aguas” en tanto que desde principios de 1992 las comunidades integrantes al movimiento ya habían votado a favor de comenzar la lucha para coincidir con los quinientos años de resistencia indígena. Después de la marcha, las asambleas de las comunidades volvieron a reunirse y votaron a favor de la guerra.

En enero de 1993 se formalizó la supremacía de los civiles sobre los militares con la creación del Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General (CCRI-CG), el cual conjuntó a los diferentes comités regionales que se habían formado a lo largo de la década anterior y se ordenó a los jefes militares la preparación del alzamiento, que el primero de enero de 1994 (justo cuando entraba en vigor el TLC) marcó un rompimiento en México, y un antes y después en Chiapas: “En 1994 llegó la hora de despertar [...] *a nuestra gente cada tanto le toca morir para seguir viviendo*” (cursivas mías, Rovira, 1997, 17).

Después del levantamiento del EZLN, para muchas y muchos fue una sorpresa descubrir que un tercio de sus filas militares estaban conformadas por mujeres, mismas que

dieron a conocer a nivel nacional su Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas⁶⁸, lo que produjo un gran impacto sobre todo entre grupos de feministas urbanas⁶⁹.

Aún reconociendo los esfuerzos organizativos que desde antes veían realizando las mujeres en Chiapas, no cabe duda que el EZ fue particularmente importante para las mismas. Aunque algunas participaban en proyectos cooperativos creados por la diócesis, por lo general éstos tendían a reforzar su posición como proveedoras de alimentos, cuidados médicos e ingresos de apoyo a la economía familiar. Ese nivel de participación creó nuevas maneras de considerar los papeles de mujeres y hombres dentro de las comunidades y posibilitó que al EZLN se allegasen apoyos significativos por parte de las mujeres. Uno de los factores decisivos fue que el que los zapatistas brindaban un espacio a las mujeres jóvenes que valoraban la importancia de aprender a leer y a escribir, de estudiar la historia mexicana y de participar en la lucha⁷⁰.

La respuesta del gobierno al alzamiento incluyó un despliegue de 25 000 efectivos, militarizando las regiones de los Altos y la Selva: “Once días duró la guerra fulminante con un saldo de 500 bajas entre rebeldes, soldados y población civil. En un mensaje emitido hasta seis días después de iniciado el conflicto, el presidente Salinas, hace un llamado a los rebeldes para que cesen las hostilidades, entreguen las armas y devuelvan los rehenes”.⁷¹ (Vázquez, 2001, 38).

Después de que el general Castellanos fuera sometido a un juicio popular y entregado a las autoridades, el 20 de febrero de 1994 se realizó en la Catedral de San Cristóbal de Las Casas el primer encuentro entre el gobierno (representado por Camacho

⁶⁸ Para ver la reproducción completa de la LRMZ, consultar *Anexos*.

⁶⁹ “Es irónico que haya tenido que aparecer en el escenario político el EZLN para que las organizaciones feministas se dieran cuenta que las mujeres indígenas existían, que llevaban muchos años trabajando en las organizaciones [como las artesanas de J’pas Joloviletik y las integrantes de la Codimuj] y que ahora contaban con una LRMZ, con demandas específicas” (Palomo et al, 1997,64).

⁷⁰ La mayor insurgente Ana María, máximo mando militar, de toda la zona de Los Altos de Chiapas, a sus veintinueve años de edad, hace una descripción de lo que significa el EZLN para ellas [...]: “Muchas mujeres se deciden a esto porque ven que no tienen derecho dentro de su propia comunidad, no tienen derecho a la educación, ni a prepararse; las tienen así como con una venda en los ojos sin poder conocer nada; las maltratan, son explotadas, o sea, la explotación que sufre el hombre la mujer la sufre mucho más porque está mucho más marginada” (Rovira, 1997, 73).

⁷¹ “La toma de cabeceras [de San Cristóbal de las Casas, Ocosingo, Altamirano, Margaritas, Abasolo y Chanal] dura 24 horas y emprenden el regreso a la selva, a su paso toman el cuartel de Rancho Nuevo en San Cristóbal; el ejército los persigue y realiza cinco o siete bombardeos en San Cristóbal y otros lugares. Los zapatistas combaten al ejército en Ocosingo, Altamirano y Margaritas. En las acciones tienen un número significativo de bajas, pero toman prisionero al exgobernador Absalón Castellanos, cacique y enemigo de los indios” (Méndez y Cano, 1994, en Olivera y Vázquez, 2004, 125).

Solís) y una comisión de hombres y mujeres del EZLN, mediado por obispo Samuel Ruiz. Encuentro donde no se llega a ningún acuerdo y donde queda delineada la doble política del gobierno de negociación y solución militar al conflicto.

Poco después, el EZLN llamó a la creación de la Convención Nacional Democrática (CND) con el objetivo de construir una: “confluencia política, social, civil y cultural entre los actores de un proceso de democratización que no se agota en lo político y que busca la transformación en lo político y social” (López y Rivas, 1996, 62).

Ante esta convocatoria, mujeres de diferentes organizaciones que ya venían participando en lo que años después sería el Movimiento Independiente de Mujeres (MIM), se reunieron en Convenciones Estatales de Mujeres (entre 1994 y 1995) y otros foros con la intención de discutir y plantear, desde su perspectiva, propuestas y demandas específicas ante la CND. Así mismo, se articularon con la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (AEDPCH), representada por Amado Avedaño Figueroa (candidato del PRD y la sociedad civil a la gubernatura del estado), para apoyar la elección de un Gobierno de Transición hacia un nuevo Congreso Constituyente.

Sin embargo, ante la cooptación de algunos líderes de las organizaciones que conformaban la Asamblea y las diferencias internas que esto ocasionó, ésta se disuelve provocando una crisis en el campo de las luchas campesinas, indígenas y de las mujeres. Para Mónica Aguilar (2002, 115) lo anterior también puede ser visto como el resultado de una estrategia de contrainsurgencia, ya que el clima de violencia que se vivía hacia las bases sociales (mediante intimidaciones, acciones paramilitares, amenazas, etcétera) fueron provocando un debilitamiento del movimiento amplio.

2.2.3 La Guerra de Baja Intensidad como estrategia de imposición del neoliberalismo, la alternancia en el poder y las esperanzas frustradas

El levantamiento del EZLN también puso en entredicho las expectativas de que el TLC y las políticas neoliberales paliarían el grave deterioro de las mayorías, causando descontento en el gobierno, las élites políticas y los partidos, al tiempo que desató -entre la sociedad civil- una ola de aceptación internacional y nacional.

Para el gobierno federal era primordial continuar favoreciendo su imagen ante el mundo, por lo que no era conveniente para la economía mexicana la aparición pública -que tuvo un alcance impresionante con el uso de nuevas tecnologías informativas como el

internet- de ningún disturbio social. Con esa intención Salinas y después Zedillo, llevaron a cabo una fuerte campaña contrainsurgente, que tomaría diversos caminos:

Simultáneamente, el ambiente de pobreza se agudizaba al tiempo que los gobiernos estatal y federal buscaban encontrar la solución al conflicto en un “diálogo” que no daba solución a las demandas reales que motivaron el levantamiento indígena. En marzo de 1995, el Congreso aprobó la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas y se formó la Comisión de Concordia y Población (COCOPA) como instancia coadyuvante a la intermediación del diálogo con los rebeldes. No obstante, no se llega a un acuerdo sobre la forma de alcanzar la distensión en tanto que el gobierno insistía en una rendición incondicional de las fuerzas rebeldes. Posteriormente se iniciaron los Diálogos de San Andrés, que se mantuvieron hasta febrero de 1996, sin embargo, las ofensivas militares provocaron su interrupción en varias ocasiones; los resultantes Acuerdos de San Andrés fueron rechazados por el gobierno.

El 7 de noviembre del mismo año, se instaló en San Cristóbal, la Comisión de Seguimiento y Verificación de los Acuerdos y a finales de noviembre, en una reunión especial entre el EZLN y la COCOPA se redactó una propuesta final de reformas constitucionales sobre derechos y cultura indígena, que tendría como base los Acuerdos de San Andrés y que debería ser aceptada o rechazada por las partes, sin modificaciones. Como resultado, la llamada Ley COCOPA fue aceptada por el EZLN a pesar de que no respondía del todo a lo firmado en los Acuerdos, pero el gobierno finalmente la rechazó. Ernesto Zedillo envió una contrapropuesta al Congreso que no reconocía derecho alguno a los pueblos indios y se limitaba a declarar sentimientos humanitarios, populistas y paternalistas (Cfr. Olvera y Vázquez, 2004, 130-14; González Casanova, 2001).

En un ambiente de guerra, de conflictos entre poblaciones altamente fraccionadas, con presencia del ejército en las comunidades y de grupos paramilitares violentando la vida cotidiana de los habitantes de lo que fuera llamada la *zona de conflicto*⁷², toda posibilidad de crecimiento o mejoramiento económico estaba anulada.

Ante esta situación, el gobierno federal encontró como medio para influir en los ánimos de la población, la implementación de programas como el PROCAMPO que

⁷² Según el gobierno federal abarca las regiones de Los Altos, Selva y Selva Fronteriza, sin embargo los organismos no gubernamentales reconocen también dentro de la región de conflicto a la zona Norte (CIEPAC, 1995).

terminó dividiendo aún más a la población, entre los que aceptaban los recursos de gobierno y los que estaban en “resistencia” y autonomía.

Mientras tanto, los gobiernos federal y local, asignaron recursos a las autoridades municipales para la organización de fuerzas paramilitares (ver mapa 4 en Anexos), sobre todo en la zona Norte del estado, hostigando constantemente a los municipios autónomos, lo que hizo más clara su política de cerco y asedio. Los actos de violencia y el acoso de los (para)militares tuvieron un punto álgido, cuando al finalizar el año de 1997 ocurre la matanza de Acteal:⁷³

[...] no queda duda que la masacre de Acteal es parte de la guerra lanzada contra el proyecto zapatista, las autoridades indígenas oficiales se convirtieron en un eslabón de la política contrainsurgente dirigida desde la capital del estado y, junto con la fuerza de seguridad pública, colaboran para realizar y justificar la represión desproporcionada a las bases de apoyo y simpatizantes del zapatismo (Cfr. García de León, 1998).

Por los relatos y testimonios sabemos que, ante la sorpresa del ataque, muchas mujeres que estaban rezando en ermita no alcanzaron a huir. Hasta antes de morir obedecieron el histórico mandato de su rol maternal y en vez de salvar sus vidas trataron de proteger a sus hijos, cubriéndolos con sus propios cuerpos. Después de muertas fueron ultrajadas [...] La crueldad hacia las mujeres de Acteal refleja el acendrado carácter patriarcal del sistema y la necesidad del gobierno de reconstruir y hacer sentir con violencia su posición de poder y fuerza ante las y los indígenas (Olivera, 2007, 119).

Inmediatamente después de la masacre, el gobierno inició otra ofensiva militar contra el EZLN, bajo el argumento de aplicar la Ley de Armas de Fuego y Explosivos, y de evitar nuevos enfrentamientos entre civiles. Dicha ofensiva estuvo acompañada de una campaña de deslegitimación de la COCOPA y la CONAI. Se incrementó a más de 30 000 el número de efectivos del ejército en la Selva, Altos y zona Norte; los patrullajes se intensificaron y la incursión de militares en las comunidades se hizo presente incluso en ciudades como Ocosingo y San Cristóbal de las Casas. Así, después de Acteal siguieron otras matanzas y atropellos.⁷⁴

⁷³ “Si el 1 de diciembre de 1994 es señalado por algunos como el fin del “sueño salinista”, el 22 de diciembre de 1997 parece marcar el clímax de una pesadilla. El violento asesinato de 45 personas en la comunidad de Acteal, municipio de San Pedro Chenalhó, fue la más sangrienta de una serie de agresiones perpetradas en distintas regiones del estado por los que han sido identificados como grupos paramilitares” (Garza Caligaris y Hernández Castillo, 2007, 39). Para un análisis desde una perspectiva feminista sobre la masacre de Acteal ver: Hernández Castillo, Rosalva Aída (coord.)(2007). *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, CIESAS / IWGIA.

⁷⁴ Como las del 11 de abril en Taniperla (Mpio. Autónomo Ricardo Flores Magón); el 1 de mayo en Amparo Aguatinta (Mpio. Autónomo Tierra y Libertad); el 5 de mayo en el municipio perredista Nicolás Ruiz; el 13 de junio en el municipio El Bosque; entre otros más, al tiempo que se iniciaba una remunicipalización de la zona de conflicto.

En resumen, la estrategia de Guerra de Baja Intensidad (GBI) tuvo grandes costos sociales, lo que incluyó acciones específicas contra las mujeres, especialmente el hostigamiento sexual y violaciones, convirtiéndolas en objeto y objetivo de guerra⁷⁵. Provocó que poblaciones enteras salieran huyendo de sus comunidades de origen, al verse amenazados por los grupos paramilitares que acosaban principalmente a quienes no pertenecían a grupos de filiación priísta y que continuaban teniendo presencia e influencia en las zonas de los Altos y la Selva, cuyo antecedente son los grupos de guardias blancas que fueron creados por caciques como un medio de “protección” de sus tierras y coerción a sus trabajadores. Para las familias desplazadas, el hecho de dejar sus tierras y bienes, implicó un desarraigo del lugar donde han construido su identidad individual y colectiva. Para las mujeres: “dejar su casa, de manera abrupta y con temor, representa una crisis material, pero también subjetiva, sobre todo porque la mayoría se encuentra estrechamente ligada a su espacio doméstico” (cfr. Aguilar, 2002, 87).

Con la llegada del nuevo milenio, no sólo se marca el fin del sexenio presidencial de Zedillo y de la gubernatura de Roberto Albores Guillén (último representante de los gobiernos interinos), también es la etapa en que nacionalmente se da la alternancia en el poder político con el triunfo del candidato panista Vicente Fox, después de más de setenta años de poder priísta. En el caso de Chiapas, los resultados electorales favorecieron a Pablo Salazar Mendiguchía, candidato de la Alianza por Chiapas (PRD, PAN, PT y PVEM, Convergencia por la Democracia y Alianza Social), con lo que se pensaba que al menos la alternancia de partido podría abrir nuevos caminos al proceso democrático. Pero muy pronto las expectativas de cambio se desvanecieron, la administración de Fox dio

⁷⁵ Se entiende que las mujeres representan el honor de la comunidad y atacar las mujeres “del enemigo” significa atacar al grupo opositor y a su comunidad completa vengando el “honor mancillado”. La violencia hacia las mujeres se utiliza como un arma contra la cultura e identidad de una comunidad, sobre todo las que son definidas por su etnicidad (como ocurre en comunidades afrodescendientes e indígenas), pues el acto de violentarlas significa desmoralizar a los hombres en el entendido de que las mujeres son una propiedad. Las mujeres son vistas como la encarnación de la cultura enemiga, de modo que, cuando el objetivo militar es destruir esa cultura, se legitima la violencia contra ellas. La combinación de desprecio por las mujeres, agresividad militar e impunidad da lugar a actos generalizados de violencia que no se cuestionan (cfr., Curiel, s.a.; Segato, 2004). En ese sentido, Norma Cacho (2009) nos dice que la militarización se presenta también como la forma extrema en que un estado legitima y ejerce el poder. Es una forma de control de las personas, una estrategia de seguridad nacional y de contrainsurgencia; una táctica para el control de territorios. Es mucho más que el aparato militar en las calles; es la violencia hecha natural en el sistema capitalista. Es uno de los medios para asegurar su dominio y reproducir un orden sistémico que violenta y subordina a la población en general y a las mujeres en particular.

continuidad a la estrategia neoliberal que en el caso del sureste del país se concretó en el llamado Plan Puebla Panamá⁷⁶.

El 2 de diciembre del 2000 (sólo un día después de la toma de posesión del nuevo presidente) el EZLN anunció que realizaría una gran marcha para impulsar los Acuerdos de San Andrés y propiciar la reanudación del proceso de diálogo con el gobierno federal exigiéndole la aprobación -en su versión original- de la Ley COCOPA por el Congreso de la Unión; la liberación de todos los presos zapatistas; y, el retiro del ejército de siete posiciones clave de las zonas de conflicto.

La llamada *Marcha del color de la tierra*, pese a no haber cumplido sus objetivos fundamentales, supuso un ejercicio de acción política masiva donde los zapatistas y los pueblos indígenas fueron protagonistas de: “un ejercicio de enunciación que ponía sobre la mesa su eficacia para cambiar el sentido del derecho constitucional y agujerear la matriz del liberalismo político, desplazando el sujeto fundamental del derecho y de la ciudadanía del individuo a la comunidad y al colectivo” (Lara, 2011).

Junto con la fracasada política de supuesta reconciliación en las comunidades en conflicto, la presencia militar y paramilitar, el hostigamiento e incursiones de la policía local y federal en la comunidades continuaron siendo una constante; la pobreza seguía creciendo, así como los conflictos internos entre zapatistas y no zapatistas. Para muchas mujeres, los efectos de la guerra y de los cambios estructurales las habían obligado a incorporarse abruptamente al mercado del trabajo en una situación de desventaja, con lo que se aumentó su carga de trabajo y responsabilidades con la familia.

Para agosto del 2003, y después de un largo silencio, la comandancia del EZLN anunció la desaparición de los Aguascalientes, para dar paso a la creación de los Caracoles y Juntas de Buen Gobierno (JBG); así como el retiro de los retenes y cobros en carreteras y caminos bajo su control, como gesto de buena voluntad hacia las comunidades no

⁷⁶ “El Plan Puebla Panamá (PPP) es fruto del interés de una interconexión continental americana para su mercantilización, bien conocida como Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA). El PPP se desarrollará en Centroamérica y Colombia articulando varios megaproyectos pensados para este fin y que cubre temas como infraestructura vial y energética, comercio medioambiental, energético y laboral, además de reestructuraciones a los Estados. Durante el gobierno de Ernesto Zedillo (1994-2000) se conoce el documento Plan Puebla-Panamá, capítulo México, con 25 proyectos de “integración regional.” El 30 de noviembre de 2000 el presidente de México, Vicente Fox, propuso a los Presidentes de los países de Centroamérica y al Primer Ministro de Belice promover el mismo plan regional desde Panamá hasta Puebla, que cubriese nueve estados en el sur-sureste de México y los siete países de Centroamérica” (Figueroa, 2007).

zapatistas. Con la creación de las JBG se inicia una nueva etapa de recomposición de las relaciones sociales tanto al interior como al exterior de los territorios zapatistas.

Dos años después, mientras los principales partidos políticos (PRI, PAN, PRD) estaban en elecciones internas para definir sus candidatos para las elecciones presidenciales del 2006, el EZLN lanzó La Otra Campaña, con lo que rompe definitivamente toda relación con los partidos.

2.2.4 El gobierno de Calderón y la “lucha contra el narco”

Después de las elecciones del 2 de julio, el Instituto Federal Electoral (IFE) declaró ganador al candidato panista Felipe Calderón, por un estrecho margen y en medio de acusaciones de fraude. En el caso de Chiapas, Juan Sabines Guerrero (representando a la Coalición por el Bien de Todos pese a ser alcalde de la capital de Chiapas por el PRI hasta pocos días antes del comienzo de la campaña) ganó las elecciones a gobernador también por un margen muy estrecho. Aún cuando no se resolvieron las causas de fondo de las inconformidades sociales expresadas en 2006, en particular en el contexto postelectoral, el nuevo gobierno de Felipe Calderón logró actuar dentro de un *aparente regreso* a la “normalidad democrática”, sosteniendo una estrategia de “mano firme”, utilizando a las fuerzas armadas para su implementación.⁷⁷

Los primeros años de administración calderonista estuvieron marcados por el alza generalizada de precios en los productos básicos, la gasolina y electricidad. En el 2008 se da la apertura total del capítulo agropecuario que forma parte del TLC, liberando de impuestos a las importaciones de granos básicos como frijol y maíz, así como de lácteos y

⁷⁷ Para María José Rodríguez Rejas (2010), la crisis económica permanente en la que se encuentra sumida el país desde fines de los años ochenta, ha sido una de las causas medulares para permitir una mayor participación de las Fuerzas Armadas como medida para el “restablecimiento del Estado de Derecho”. De acuerdo a su análisis, la concentración del poder y de la riqueza en unas cuantas manos se traduce en un incremento de la desigualdad, la pobreza y exclusión de la mayoría de la población mexicana. En ese sentido, las clases políticas dominantes eliminan los mecanismos de mediación con la población, recurriendo a la represión como garantía del orden ante el agotamiento de controles ideológicos y de legitimidad, apelando a las instituciones encargadas del uso legal de la violencia. Desde esta perspectiva, la militarización es pieza esencial de la reproducción del patrón neoliberal y su estructura de poder. La tendencia a la militarización del gobierno calderonista, se vio respaldada y profundizada a través de distintos acuerdos internacionales firmados en 2007, como el proyecto de la Alianza para la Seguridad y Prosperidad de América del Norte (ASPA), un tratado de libre comercio profundizado que añade aspectos de seguridad a los existentes sobre desarrollo y comercio, y la llamada “Iniciativa Mérida”.

oleaginosas, acción que fue considerada por sectores campesinos mexicanos, la oposición y diferentes sectores de la sociedad civil como “*el tiro de gracia*” al campo mexicano.

Mientras el descontento social crecía, se mantuvo el proceso de militarización del país vinculado a la guerra declarada contra el narcotráfico y a la delincuencia organizada. A pesar de que el gobierno federal desplegó 45.000 militares a diario (datos de SIPAZ, 2012), no se logró reducir el nivel de violencia atribuida a las redes delictivas. En contrapartida, sí aumentó el número de denuncias de violaciones a derechos humanos por parte de las fuerzas armadas, al tiempo que crecía la criminalización de la protesta social.⁷⁸ Para José Luis Piñeyro (cfr., 2002, 206) las consecuencias de la renovada presencia militar cualitativa y cuantitativa en operativos contraaguerrilleros, antinarcóticos y anticrimen organizado, han provocado una mayor corrupción, desmoralización, pérdida de especialistas y desprestigio público de las fuerzas armadas, así como el incremento en la violación de los derechos humanos, acciones de amedrentamiento y clima regional de temor en la sociedad civil mediante el uso de diferentes técnicas de control, donde suele privilegiarse la GBI.

El predominio de tendencias a soluciones de fuerza frente a conflictos políticos generados por el recrudecimiento de estrategias económicas neoliberales ha originado diversas manifestaciones de la violencia social, no sólo en Chiapas, si no en todo el territorio mexicano, ya que paralelamente a la contrainsurgencia, el crimen organizado ha puesto en crisis al gobierno.⁷⁹

Los cárteles de la droga que se disputan las áreas de distribución y el control del paso de sustancias ilegales a Estados Unidos han causado miles de muertes. Al mismo

⁷⁸ De acuerdo al balance elaborado por SIPAZ, con datos de CAPISE (2004, 2005), el ejército nacional ha sido denunciado por violaciones de derechos humanos en Chiapas en contra de civiles de comunidades pertenecientes al EZLN y otras organizaciones por: hostigamiento, amenazas, toma ilegal de tierra, ejecuciones, tortura, desplazamiento forzado, e introducción de prostitución, alcoholismo y drogadicción. Los argumentos oficiales mediante los cuales el ejército justificaba su presencia en Chiapas con razones no relacionadas al EZLN eran: el flujo de migrantes indocumentados; el narcotráfico; el tráfico de armas y maderas preciosas; la atención social frente a la pobreza y los desastres naturales; la presencia del crimen organizado; y por los conflictos e inestabilidad entre comunidades indígenas.

⁷⁹ “Muchos de los problemas más graves de derechos humanos que se manifestaron en México durante 2010 fueron el resultado de enfrentamientos violentos entre las fuerzas de seguridad del Estado y el crimen organizado, así como entre distintos grupos delictivos. Si bien el Ejército mexicano continúa cometiendo graves abusos durante operativos de seguridad pública, los responsables casi nunca responden ante la justicia por sus actos. Cada vez más periodistas, defensores de derechos humanos y migrantes son atacados deliberadamente por grupos delictivos y miembros de las fuerzas de seguridad. No obstante, México no ha ofrecido protección a estos grupos vulnerables ni ha investigado adecuadamente los delitos de los cuales han sido víctimas” (Human Rights Watch, 2011).

tiempo, otro tipo de ilícitos relacionados con la industria roja, afectan en particular la seguridad e integridad de las mujeres: las redes de trata de blancas cooptan a mujeres inmigrantes centroamericanas –aunque no exclusivamente-, con el engaño de pagarles un buen salario y proporcionarles seguridad sin decirles el tipo de trabajo que tienen que realizar (es decir, prostituirse). Además: “el aumento de *bandas juveniles* (i.e. “La Mara Salvatrucha”) se ha vuelto una amenaza permanente para las mujeres jóvenes, sobre todo en la frontera sur y en centros urbanos, al incrementarse las violaciones, asaltos, secuestros y asesinatos” (cfr. Olivera y Furio, 2007, 110-113).

A lo anterior habría que añadir la deficiente administración de justicia que suele haber por parte de los sistemas judiciales, los cuales exigen a las mujeres que denuncian actos de violencia, a demostrar su inocencia, al tiempo éstas se enfrentan a un ambiente de discriminación y coacción bajo valores morales estereotipados. La justicia es en la mayoría de los casos, inaccesible para las mujeres, donde es evidente que el Estado ha dejado de lado su labor de garantizar a la ciudadanía una vida digna y se ha convertido en impulsor de políticas neoliberales que se han transformado en una especie de lápida, sobre todo para las mujeres indígenas y campesinas.⁸⁰

Desde la esfera mediática, si bien en Chiapas no hay tanta omnipresencia del crimen organizado como en el norte de la República, lo que se pudo observar fue una amplia gama de inconformidad social hacia las políticas gubernamentales, misma que fue obviada con frecuencia en las noticias al grado de llegar a hablar de un “cerco mediático”⁸¹. La poca presencia en medios de conflictos políticos en Chiapas, pareció seguir respondiendo a una

⁸⁰ “El gobierno mexicano, que jurídicamente representa al pueblo, vela por los intereses de las transnacionales y grandes capitales financieros que constituyen los poderes operantes del sistema capitalista y no garantiza el ejercicio y cumplimiento de los Derechos Humanos la población, especialmente los de las mujeres” (cfr. Resolutivo de la Pre-Audiencia “Feminicidio y Violencia de Género en Chiapas”, Tribunal Permanente de los Pueblos, 2012).

⁸¹ En una comunicado del CCRI-CG, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, publicado por el diario La Jornada el 9 de febrero de 2007 se expresa que: “Si ya no existimos, si somos “cosa del pasado”, si ya no tenemos fuerza, ¿por qué mantienen y refuerzan la militarización y, como en los tiempos de Zedillo y Albores, la paramilitarización? Los operativos contra el narcotráfico y los vehículos ilegales son meros pretextos para aumentar la ya de por sí desproporcionada militarización del Chiapas rural. Los gobiernos federal, estatal y municipales están preparando nuevos grupos de paramilitares, ahora bajo el disfraz de “organizaciones indígenas”. Tal es el caso de la llamada Opddic -u Opdic- (Organización para la defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos). Asimismo, la Opddic, siguiendo los pasos de la organización paramilitar Paz y Justicia en el norte de Chiapas, se ha dedicado a amenazar de muerte a miembros de organizaciones no gubernamentales que, en Chiapas, se dedican a la defensa de los derechos humanos y del medio ambiente” (cfr., CCRI en *La Jornada*, 2007).

lógica de criminalización y arrinconamiento del EZLN, de la protesta social y de los defensores de derechos humanos en este estado.

A pesar de los rumores y expectativas por el simbolismo del año 2012 (por la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana), éste año estuvo marcado por el silencio de la comandancia zapatista y por la ausencia de eventos públicos en territorios zapatistas en fechas claves del movimiento. A cambio, se siguieron difundiendo denuncias de las distintas JBG, en la mayoría de los casos relacionados por disputas territoriales.

De manera general, y aunque a la fecha el gobierno de Chiapas sigue buscando tener la imagen de una administración comprometida con los Objetivos del Milenio, postulados por la Organización de Naciones Unidas, continúan la presencia de conflictos comunitarios por la aplicación de proyectos económicos gubernamentales y por las divisiones generadas desde las diferencias políticas entre los grupos en resistencia y las partes afines a la estructura oficial.

Finalmente, y conforme a este breve recorrido histórico sobre el espacio social chiapaneco, toman sentido las palabras de Mercedes Olivera cuando, en el marco del Encuentro de la Red por la Paz, llevado a cabo el 13 de agosto de 2011 en la Casa Diocesana de San Cristóbal de las Casas, decía que la guerra *es* una estrategia privilegiada para la implementación violenta de las políticas neoliberales y no una *consecuencia* de las mismas, la que además se presenta de forma múltiple y es permanente. En ese sentido, las *caras* o tipos de guerra que actualmente se viven en Chiapas son⁸²:

1. La *guerra del hambre* o de la pobreza, relacionada con los bajos niveles de ingreso de las familias indígenas-campesinas, los altos niveles de marginación en el estado, la desestructuración de la economía campesina, el incremento de la migración interna y externa (nacional e internacional) entre otros factores.
2. La *guerra armada*⁸³, ante la militarización y paramilitarización del territorio, no sólo como estrategia contrainsurgente sino como producto de la “guerra contra el narco” y el paso de migrantes por la frontera Sur; las estrategias de la Guerra de

⁸² Participación de Mercedes Olivera, transcripción personal.

⁸³ Para consultar un análisis reciente sobre la guerra armada en Chiapas ver los artículos de Gaspar Morquecho: “Deshonra militar, militarismo y contrainsurgencia (primera parte)” (2010); “La guerrilla zapatista a contracorriente (segunda parte)” (2010), y “Un horizonte complicado (tercera parte)” (2011).

Baja Intensidad, el cero informático, la persecución y criminalización hacia los periodistas y los defensores de derechos humanos.

3. El *desarrollismo contrainsurgente*, a través de programas y políticas públicas de “combate a la pobreza”, específicamente con el programa conocido como Oportunidades⁸⁴ que suelen generar divisiones al interior y entre las comunidades indígenas –zapatistas o no-, mermando las posibilidades de acciones colectivas organizadas.
4. La *guerra roja*, como una que necesita un análisis específico –a pesar de estar incluida en la guerra armada- debido al aumento de la narcomilitarización y la llamada *industria roja* que maneja los negocios de prostitución, la trata de personas y el tráfico de armas, sustancias ilegales, órganos, etcétera, en múltiples redes internacionales que son parte de un sistema de extracción de valor y riqueza.

Ante este contexto de violencia estructural, las mujeres indígenas y mestizas de Chiapas viven una situación heterogénea, ya sea por el desarrollo desigual del capitalismo, por las políticas públicas y formas de poder que impone el neoliberalismo, por la manera diversa en que la cara contrainsurgente de la guerra las ha marcado, y por la forma específica de articulación de sus comunidades a la dinámica económica: “Pero también somos diversas de acuerdo a los diferentes capitales culturales y simbólicos que poseemos, a las formas y posibilidades de participación social que hemos ido construyendo y conquistando” (Olivera y Vázquez, 2004, 169), sobre todo a partir del nacimiento del movimiento de mujeres de Chiapas, que a la fecha se sigue “reinventando” y que ha generado fuertes impactos entre sus integrantes y los actores con los que se relacionan, impulsando cambios en los procesos sociales y subjetivos en búsqueda de la autodeterminación y autonomía de las mujeres indígenas y campesinas, zapatistas o no, el cual desarrollaré a continuación.

⁸⁴“Soportando el peso de la presencia de las tropas federales en todo su territorio y el incremento de la prostitución y el alcoholismo que acompaña la militarización; el hostigamiento de los grupos paramilitares; de organizaciones sociales como la Organización para la Defensa de los Derechos de Indígenas y Campesinos (Opddic), ahora pantalla del grupo paramilitar MIRA, y las “políticas sociales” de “combate a la pobreza” que llevan a cabo los gobiernos federal, estatal y municipal. El comentario de una religiosa que realiza su trabajo pastoral en zonas zapatistas puede ilustrar el efecto que la derrama de recursos para el “combate a la pobreza” puede ir creando: “Mira, si en un medio de extrema pobreza ves que el vecino recibe láminas, alimentos, ayudas económicas del Programa Oportunidades, es muy duro para los hermanos que están en resistencia... no es cualquier cosa. Recuerda que ya son 16 años de resistir” (Morquecho, 2011).

III. El largo camino de la lucha por los derechos de las mujeres

Para Anna María Garza Caligaris (2000, 112-113), el movimiento de mujeres en Chiapas, como proceso social dinámico y cambiante, ha estado conformado por una gran diversidad de actoras. Así, éste movimiento no puede ser entendido como una organización única y homogénea, sino que más bien se trata de una coalición formada por distintos grupos y mujeres; -a veces muy inestable- que se desarrolla en constante interacción con una amplia gama de conflictos que lo rodean.

También podría definirse como una búsqueda por articular la acción política organizada entre mujeres ubicadas en diferentes clases sociales y ocupaciones socioeconómicas, pertenecientes a diferentes etnias y culturas, de diferentes edades y con opciones sexuales también diferentes; con los problemas, pero también oportunidades que esto supone, ya que éstas características de sus participantes: “constituyen posibles espacios de construcción de identidades colectivas que además no se muestran aisladamente en los sujetos, sino articuladas unas con otras, provocando un sinnúmero de opresiones particulares” (Tuñón, 1997, 14).

3.1 El movimiento de mujeres en Chiapas: mujeres diversas en “pie de lucha”

El movimiento de mujeres en Chiapas nace y continúa heterogéneo, hecho que le permite compartir luchas desde espacios particulares, donde la acción colectiva posibilita la construcción sostenida de acciones políticas que permiten visibilizar y transformar las desigualdades en las relaciones sociales de los sexos en diferentes momentos de la historia contemporánea del estado, en su mayoría coyunturales, sobre todo porque el movimiento se ha desarrollado en contextos adversos, en tanto que posee un carácter de lucha contra un sistema neoliberal que es sexista, racista y clasista:

[...] para mí es difícil pensar al movimiento como [...] uno que tenga una sola dirección, yo pienso que ha sido la construcción del movimiento bastante difícil, y como muy cortado, como que ha ido surgiendo y de repente por circunstancias diferentes se ha diluido el proceso, unas veces por conflictos, otras veces por la propia guerra, otras veces porque las reivindicaciones sociales son más importantes en determinado momento y nos han sobrepasado o no hemos tenido la suficiente visión y fuerza política como para mantener nuestra presencia como movimiento [...] (entrevista a Mercedes Olivera en Aguilar, 2002, 90).

Así, es necesario entender el movimiento bajo esta visión para poder comprender los altibajos de un proceso que constantemente se va reconstruyendo y que simultáneamente ha desatado procesos de resignificación en las identidades individuales y colectivas de sus actoras y con quienes se relacionan.

Los antecedentes directos a los intentos de organización y articulación de las mujeres indígenas, campesinas y mestizas en Chiapas como un movimiento amplio⁸⁵, los podemos encontrar en los espacios de la iglesia, los partidos políticos de izquierda, las cooperativas de artesanas y la participación de las mujeres al interior de los movimientos campesinos y magisteriales.

Aún cuando en un primer momento no enarbolaron propiamente reivindicaciones de género; fueron las experiencias de lucha, de confrontación violenta, de organización cotidiana y de interrelación con hombres y mujeres de distintos lugares, costumbres, lenguas y formas de vida, las que iniciaron en su formación política a muchas de las que hoy integran el movimiento de mujeres.

3.1.1 La relación de las mujeres con los movimientos campesinos, la iglesia, las cooperativas artesanales y los partidos políticos de izquierda

Aunque su papel no siempre sea reconocido, en Chiapas, como en todo el mundo, las mujeres siempre han sido parte de las luchas sociales. En el marco de los movimientos campesinos de la segunda mitad del siglo pasado, las mujeres de las regiones campesinas e indígenas participaron activamente en la toma de tierras, en los bloqueos de carreteras, en las huelgas de los trabajadores, pero nunca en las direcciones. Cuando se logró la dotación y ampliación de los ejidos; las tierras, el acceso a los créditos de producción y la organización de las cooperativas fueron de los hombres⁸⁶.

⁸⁵ “Lamas, Martínez, Tarrés y Tuñón (1994:9) ofrecen la noción de *movimiento amplio de mujeres* (MAM), para denominar a un conjunto de procesos sociales y políticos que incluyen pero rebasan al movimiento feminista. El MAM –dicen las autoras–, comprende a cuatro sectores organizados: feministas, trabajadoras, campesinas y mujeres populares. Tuñón (1997:61), retoma la noción y ubica en el MAM a tres núcleos diferenciados: feministas, mujeres de sectores populares y militantes de partidos políticos” (Espinosa, 2009, 16).

⁸⁶ “Yo era la mujer de Domingo, el mero dirigente de los campesinos. Luchamos por la tierra no sólo en contra del patrón, sino también de los campesinos que lo siguieron a él y que se conformaron con el grandísimo candil de cristal cortado que quitó de su casa y les dio para que lo colgaran en la iglesia. Pero ya después, cuando se ganó y se midieron las tierras del ejido, ya ni mi marido me tomó en cuenta, yo [me] quedé callada, hablando sólo en tsotsil, aprendí [a hablar español] hasta que salí a vender a Simojovel” (Testimonio de una mujer indígena del ejido de San Miguel, municipio de El Bosque, en Olivera, 2009, xviii).

Las mujeres fueron parte esencial de lo que años después sería uno de los movimientos sociales contemporáneos más importantes en la región, relacionado con el cuestionamiento que los pueblos indígenas hicieron al discurso oficial sobre la existencia de una nación mestiza y a la satisfacción efectiva de sus demandas de tierra, las cuales sentaron los fundamentos de lo que posteriormente sería la lucha por su autonomía. En esta época también se dan cambios importantes en la economía doméstica y se crean nuevos espacios de reflexión colectiva a los que se incorporan las mujeres, de los cuales destacan aquellos que fueron promovidos por el trabajo pastoral de la diócesis de San Cristóbal de las Casas.

En los inicios de la década de 1960 ocurrieron grandes cambios en la estructura de la iglesia católica en Chiapas. Con la creación de las diócesis de Tuxtla y Tapachula, se produjo una redistribución territorial de la que hasta entonces había sido la única diócesis en el estado: la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, quedando entonces al interior de su jurisdicción las zonas chol, tseltal, tsotsil, sur y sureste. Aunada a esta reestructuración, el Obispo Samuel Ruiz García –quien dirigió la diócesis hasta el año 2000- transformó la acción pastoral de la iglesia con la adopción de la Teología de la Liberación, reelaborándola en Teología India o Iglesia Autóctona, con la intención de predicar una práctica religiosa encaminada a “liberar” a los pobres o desposeídos de las opresiones terrenales, al tiempo que impulsaba la recuperación cultural de las comunidades.

Aunque la Teología de la Liberación no promovía una reflexión de género, al analizar en sus cursos y talleres las desigualdades sociales y el racismo de la sociedad mestiza, las indígenas empezaron a cuestionar también las desigualdades de género que vivían al interior de sus propias comunidades. Al amparo de esta iglesia progresista, la “Pastoral de la mujer” buscaba promover a las campesinas en sus familias, comunidades, y organizaciones desde una religiosidad comprometida.

Para principios de los ochenta, trataba de valorar la posición de las mujeres, respetando el “plan de Dios” para la familia, por lo que así podrían incorporarse más activamente a las luchas contra las condiciones de explotación generales. Con este objetivo, las religiosas se dieron a la tarea de dar cursos de alfarería y de salud para mujeres, talleres para apoyar cooperativas, y grupos de reflexión y análisis de la realidad. Pronto surgieron los primeros cuestionamientos de la sumisión de la mujer (Encuentros de Mujeres

Campesinas del Sur, 1986) y las católicas iniciaron un largo proceso que llevaría a la creación de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (Codimuj) en los noventas:

La Codimuj es el resultado de un proceso de cuatro décadas de silente trabajo de las agentes de pastoral comprometidas con ellas mismas y los derechos de las mujeres, que pocas veces hablan de su labor y no hacen visible el papel que han jugado entre las indígenas y mestizas de esa entidad. Pero también, de centenares de mujeres que en sus comunidades han participado de ese proceso que tomó forma y se organizó para mantenerse vinculadas a miles de sus compañeras. Fue hasta 1992 que decidieron fundar la Codimuj y en 1998 les reconocieron su misión y cargos en la Diócesis. [...]. Si bien [...] no es la mayor agrupación de mujeres en Chiapas, en ésta participan miles de ellas que actúan en diversas organizaciones políticas y sociales, lo que le permite tener una rica visión sobre la situación de las mujeres del sureste (Morquecho, 2004).

En los esfuerzos de las mujeres cristianas de base (que prácticamente existían en la mayoría de las parroquias de la diócesis de San Cristóbal de las Casas), podemos encontrar uno de los primeros procesos que permitieron la organización de mujeres en Chiapas, el cual estuvo fundamentado desde “la palabra de dios”: “[...] de cómo las mujeres caben en esta palabra... y en todo caso las mujeres se apropian de esa palabra, para sentirse incorporadas, para incorporarse a las luchas y a la resistencia, pero esta organización está enmarcada entre la iglesia, o sea esos son sus límites” (Julieta Hernández, 2011).

Como parte de estas primeras experiencias, destacan las mujeres que participaron en las movilizaciones de los 80’s, de los promotores y maestros indígenas que buscaban la homologación de sus plazas con las de los maestros federales. De igual forma, las mujeres que participaron en el movimiento magisterial se fueron encontrando con otras (que posteriormente llegarían a ser sus compañeras de colectivo u organización) en los incipientes espacios de mujeres promovidos por ellas mismas al interior de los partidos políticos de izquierda de aquella época, como el Partido Revolucionario del Trabajo (PRT).⁸⁷

Por otro lado y también en esta época, las instituciones gubernamentales comenzaron a diseñar políticas especiales para las mujeres indígenas y campesinas.

⁸⁷ “Otro antecedente [del movimiento de mujeres], en dónde yo me siento un poco más ligada, -en los 70’s-, es en la presencia de mujeres de Chiapas en el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT). En el ’78 yo me incorporo en el magisterio, y en ese tiempo nace la SNTE, la Coordinadora Nacional de los Trabajadores de la Educación, ahí yo conocí a la gente del PRT y me identifique con la radicalidad. Si tu revisas las plataformas programáticas, me parece que era el único partido que tenía un perfil feminista, es decir una línea feminista; que no de mujeres. De hecho las compañeras que estuvieron en su interior, fueron trabajando incluso el lenguaje, porque el partido se llamaba, Partido Revolucionario de las y los Trabajadores, de corte trotskista” (Julieta Hernández, 2011).

“Muchas razones tenían para ello, pero tal vez dos motivaciones eran las principales: una primera estrategia involucraba el control de la pobreza mediante la regulación de la natalidad; otra, la ampliación de su base de apoyo en un tiempo que veían amenazada su legitimidad” (Garza Caligaris y Toledo, 2004, 198). Estas ideas, entrecruzadas con la tradición indigenista del estado, dieron lugar al despliegue de programas dirigidos al sector femenino rural, lo que dio pie a la creación de cooperativas y organizaciones artesanas, proyectos de parteras y de medicina tradicional, de servicios, de siembra y comercialización; los cuales (con todo y que estaban orientados desde la lógica de las instituciones locales y federales) contribuyeron a promover la idea de que la organización de las mujeres era posible y legítima.

Ante la situación de crisis política que se vivió en esa década y al fuerte impacto que provocó en la economía familiar indígena, las mujeres (sobre todo en la zona de los Altos) buscaron alternativas para encontrar fuentes de ingresos para sus hogares. Fue en aquel entonces que empezaron a notar que sus prendas de uso cotidiano eran atractivas para el mercado turístico nacional e internacional, viendo en la comercialización de sus blusas, faldas y bordados una posibilidad factible para generar entradas económicas.

En sus primeros intentos de organización, las indígenas -en su mayoría monolingües y analfabetas- se vieron en la ardua tarea de asistir a las primeras reuniones de asesoramiento para constituirse como cooperativas o sociedades de Solidaridad Social; recorriendo largas distancias a pie para llegar a en ese tiempo al Instituto Nacional Indigenista.

El hecho de que tuvieran que salir de sus casas y dejar temporalmente sus labores domésticas cotidianas, las hizo susceptibles de múltiples cuestionamientos por parte de sus familias, teniendo que hacer frente a las “habladurías” en sus comunidades, e incluso a los golpes de sus maridos: “eso es cosa de hombres”; “parece que ya andas buscando otro hombre” (Palomo et al, 1997, 63). No obstante, a nivel personal, para muchas de ellas el asistir a las reuniones significó una primera oportunidad de negociar sus demandas y aprender –poco a poco- el español. Durante este proceso, mujeres artesanas tsotsiles y tseltales empezaron a converger en espacios donde por primera vez podían hablar, discutir y analizar problemas comunes.

Sin embargo, a principios de la década de 1990 muchas de estas cooperativas comenzaron a desaparecer: “la política del gobierno cambió, y se les retiró el apoyo [...] ya institucionalizadas sus luchas y demandas, la participación de las mujeres de todas formas era nula en el desarrollo de sus propios proyectos [...] pero, a pesar de la falta de apoyo real, algunas de estas organizaciones han sobrevivido” (Palomo et al, 1997, 64).

3.1.2 Los inicios del movimiento: las organizaciones de las mujeres en San Cristóbal de las Casas

A pesar de los avances en la participación pública de las mujeres al interior de los movimientos sociales mencionados anteriormente, las luchas específicas por el reconocimiento de sus derechos, comienzan a configurarse algunos años después; en sí, las organizaciones de mujeres propiamente como tales surgieron en Chiapas hasta la década de 1990.

Uno de los primeros espacios lo podemos ubicar en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), cuando en 1984, un grupo de maestras y alumnas asesorado por Walda Barrios, editó la revista *Antzetik* (Mujeres) que analizó y difundió por primera vez en San Cristóbal de Las Casas las posiciones feministas. Con los objetivos de promover la discusión sobre la situación de las mujeres en los Altos de Chiapas, informar a la sociedad sobre la situación de las mujeres y contribuir a la toma de conciencia en hombres y mujeres sobre la opresión y explotación de las mujeres, que guiaban el trabajo del *Taller de investigación de la mujer en los Altos de Chiapas* (Chandomí et al., 1991), los y las universitarias comenzaron a cuestionarse sobre el lugar de las mujeres en la estructura social, rescatando la categoría de patriarcado, para poder comprender el control sobre la fuerza de trabajo y sexualidad de las mujeres a través del matrimonio.

A pesar de que la discusión era realizada tanto por mujeres como por hombres, surge entre algunas de las integrantes, la necesidad de un espacio sólo de mujeres que uniera el estudio teórico con la práctica de transformación de la situación de las mujeres, lo que gestó una corriente feminista integrada por antiguas militantes de izquierda (que posteriormente fundaron la Comal Citlalmina) “en donde destacó el trabajo de Julieta Hernández y de otras compañeras” (Olivera, 2009, xviii):

Yolanda Castro, Adela Bonilla, Alicia Pérez, nos encontramos con este esfuerzo de *Antzetik*, y decíamos: “sí, pero no basta con la revista”. Entonces, coincidió con la llegada de una maestra de la Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI), de Oaxaca, era Marina Meneses. Con ella... se hace una ruptura, se hace como una vertiente distinta a la revista y entonces que se empiezan a hacer talleres de género en la universidad, y que conmueven [...] y digo que había una diferencia, porque Walda hacia sus talleres también, pero entraban hombres y mujeres y era en el plano académico, así como muy la investigación [...] no, aquí era, era como: “vamos a reunirnos como mujeres, vamos a hablar de nosotras, vamos a hablar de nuestras vivencias, vamos a hablar de la violencia, vamos a hablar de otras de otras cosas, y vamos a hablar de feminismo”. Es en esta vertiente, donde también estaba una maestra que se llama Doris Chandomí, y María de la Luz Moya -que luego termina trabajando en el estado- donde una serie de compañeras nos inquietamos mucho, y yo creo que a partir de nuestro posicionamiento de izquierda decimos: “ya hay que accionar” (Julieta Hernández, 2011).

Con esa idea formaron el Comité Promotor de un centro de apoyo para las mujeres de los Altos, mediante el cual hicieron el primer esfuerzo de organizar a las mujeres del magisterio y del área rural, ya que consideraban que sólo el enfrentamiento cotidiano con la realidad podía crear nuevos valores, conductas y formas de comportamiento en hombres y mujeres. Pero no fue sino hasta el primer acto público del Comité Promotor, que la naciente organización y articulación de las mujeres da un giro y toma fuerte impulso.

Con la intención de desmitificar la celebración del “día de las madres”, el 10 de mayo de 1988 realizaron un evento cultural en el kiosco ubicado en la plaza central de San Cristóbal de las Casas. A mitad del evento, una de las participantes denunció públicamente la violación de dos niñas por caciques chamulas. Ante el impacto de la denuncia, un grupo de mujeres de San Cristóbal realizó una marcha el 10 de mayo del año siguiente, contando con la participación de una centena de mujeres, sentando un precedente histórico:

Cuando gobernó Absalón [...] se decía que Chiapas era un “polvorín” en el sureste mexicano y que se necesitaba poner mano dura porque si no la revolución entraría por la frontera chiapaneca. Entre toda la represión, militarización y demás, se dan también casos de violaciones sexuales. Como parte de este clima de violencia, fueron violadas dos niñas [...] El Comité Promotor de mujeres convoca a una marcha para repudiar estas violaciones, fue una marcha de mujeres contra la violencia, pero fue el 10 de mayo -por eso vas a ver que el COLEM [Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas] celebra su aniversario el 10 de mayo-, ellas llegaron acá: Martha Figueroa y todas ellas. Porque además de haber sido violadas tumultuariamente las niñas, fue violada una compañera académica de ellas; entonces eso hizo que convergiera la gente, la gente del pueblo, la gente de los barrios y las académicas, y todo el mundo para marchar contra la violencia y exigir una respuesta al Ayuntamiento. También marcharon hombres de las ONG’s, casi todas fundadas por Don Samuel, como Chiltak, y ésta fue la primera marcha de mujeres que da paso a la formación del COLEM (Julieta Hernández, 2011).

En sus inicios, el Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas o COLEM (conformado por mujeres como Martha Figueroa, Laura Miranda, Rosalva Aída Hernández, Graciela Freyermuth, Lupita Cárdenas, María de la Luz Moya, Yolanda Castro y Dora Julieta Hernández) desarrolló su trabajo con base en cuatro comisiones temáticas: educación, difusión, apoyo legal, y apoyo médico y psicológico, para la atención de casos de mujeres violentadas sexualmente.

Con base en dicho enfoque, sus integrantes consideraron necesaria la creación de un Centro de Apoyo a las Mujeres (CAM), lo que provocó divergencias al interior del grupo. A pesar de que todas estaban de acuerdo con la creación de un CAM, algunas sentían que si sólo se quedaban en ese nivel de atención, corrían el riesgo de adoptar una visión reducida y asistencial ante la violencia; por lo que además de la creación del CAM era necesario potenciar un movimiento popular de mujeres:

[...] en un taller que hicimos -en donde estuvo Julio (Jules Falquet)-, defendimos la postura de formación y educación para las mujeres a nivel de base y todo esto; o sea, no estábamos diciendo que el CAM no, sino que además se abriera el proceso de educación para las mujeres, [pero] sentimos mucho rechazo y una posición muy cómo: “¡ay si, nuestra ONG!”, además no había salido esto de ser feministas o no [...]” (Julieta Hernández, 2011).

Al tiempo que el colectivo pasaba por esta crisis, en una de las visitas del gobernador Patrocinio González a la ciudad de San Cristóbal, una comisión del COLEM fue al Palacio Municipal a exigirle que diera respuesta sobre los casos de violación, y a decirle que había nacido un movimiento de mujeres en la ciudad, que no iba a permitir que dichos casos quedaran en la impunidad. Como resultado de la reunión, Patrocinio González nombró a Martha Figueroa y Laura Miranda como abogada y médica legista respectivamente, para la defensa de los casos de violencia en la Procuraduría: “la cosa es que según él, constituyó una Agencia Especializada para Delitos Sexuales en San Cristóbal, pero a partir de ese acto populista: ‘bueno, ¿quieren?, ahí está ¿no?. Yo tengo el poder’” (Julieta Hernández, 2011).

Ante este hecho hubieron reacciones encontradas: por un lado las mujeres sintieron que habían dado un paso adelante en su lucha; pero también, esto significó un cierto grado de “institucionalización y paralización” del movimiento, así como la reducción de sus objetivos sólo a la violencia sexual, desatendiendo el potencial organizativo y político de muchas otras mujeres.

Poco tiempo después, Patrocinio González hace una propuesta de ley para despenalizar el aborto, quien, lejos de basarse en el derecho de las mujeres a decidir sobre

sus cuerpos: “tenía evidentes fines poblacionistas impuestos como condición a los créditos al desarrollo por parte de las multilaterales” (COLEM, 2002). La propuesta provocó una confrontación entre el obispo Samuel Ruiz y el gobernador, acompañada de pronunciamientos y movilizaciones de las organizaciones católicas. Las presiones locales, nacionales e internacionales de la Iglesia, -que por principio cristiano se opone al aborto- lograron detener la propuesta del gobernador.

Feministas del centro del país opinaban que independientemente de los objetivos del gobernador, la ley (además de ser un precedente nacional) al aprobarse reduciría significativamente la cantidad de muertes por abortos clandestinos⁸⁸. El COLEM, -que por esta causa se fragmenta- junto a otras organizaciones, no apoyó la propuesta de despenalización del aborto y tomaron finalmente la posición del obispo, priorizando su relación con las mujeres cristianas de base.

A partir de dicha fragmentación, Julieta Hernández constituyó la Organización Independiente de Mujeres Indígenas (OIMI) con mujeres del Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH). Por su parte, Yolanda Castro, que trabajaba con artesanas dentro del INI, se liberó del trabajo institucional y fundó junto con Nellys Palomo la organización de artesanas J'pas Joloviletik. Otras mujeres del colectivo se convirtieron en la Organización No Gubernamental que ahora se llama Colectivo Feminista Mercedes Olivera y Bustamante (COFEMO).

A principios de la década de 1990, también surgieron el grupo de parteras indígenas de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH), asesorado por la Dra. Bárbara Cadenas. Adela Bonilla -entonces integrante de Chiltak-, trabajó en el

⁸⁸ “Hubo un impulso muy grande a nivel nacional y todo mundo puso sus ojos en Chiapas, las feministas nacionales pusieron sus ojos aquí [...] Mientras está la despenalización del aborto, con todo el impulso nacional, el COLEM, La Comal- Citlaltmina, y otro colectivo que se formó en Tuxtla -el Grupo de Apoyo a la Maternidad Voluntaria (GAMV)-, fuimos los grupitos que en cierta forma “enarbolamos” la despenalización del aborto y convocamos a una marcha nacional, claro vinculadas con las feministas del Distrito Federal, la Sara Lovera y todas estas mujeres muy notables se vinieron en bola. Se hizo una marcha de quinientas mujeres en Tuxtla frente al Palacio Legislativo, se hizo mitin y un encuentro para darle seguimiento; con la posibilidad de que en Chiapas siguiéramos luchando hasta conseguir que efectivamente se concretara la despenalización y no sólo fuera un arranque de locura del Gobernador. Pero ya en el proceso local hubo otro deslinde del COLEM, esto yo creo que ocurrió después de un foro que hizo Don Samuel sobre la despenalización del aborto y en donde asistimos las feministas, y pues hubo una confrontación muy fuerte con Don Samuel, porque decíamos que las mujeres tenían derecho a decidir y la iglesia decía que no, que es pecado, que la concepción, que no sé cuánto... y pues sí fue un broncón con la Teología de la Liberación que representaba Don Samuel. Las feministas que decíamos, con todo y que era muy progresista, pues no, no nos subsanaban los derechos” (Julieta Hernández, 2011).

campo de la salud reproductiva en diferentes comunidades de la región de Morelia. Desde Comitán, el Centro de Investigación y Acción de la Mujer Latinoamericana (CIAM), en donde militaba la Mercedes Olivera, trabajó con financiamiento del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), en un proyecto autogestivo de género con las refugiadas guatemaltecas en Chiapas, Campeche y Quintana Roo, propiciando un retorno a su país que sería libre, seguro y tomando en cuenta las propuestas de las mujeres⁸⁹. “Es así como todos estos grupos, colectivos y ONG’s también fueron parte de la vanguardia de las organizaciones de mujeres” (cfr. Olivera, 2009, xiv).

En 1992 la mayoría de las organizaciones mencionadas –exceptuando a las guatemaltecas– realizaron el primer esfuerzo para construir un movimiento amplio de mujeres en Chiapas. Ante la contrarreforma agraria salinista al artículo 27 y la reforma al artículo 4º constitucional⁹⁰, se realizaron diversos talleres donde las mujeres campesinas e indígenas reflexionaron sobre el rescate del derecho a los usos y costumbres: “sí queremos que se nos respeten nuestras costumbres, pero a las mujeres no nos gustan unas [...] que son malas, que nos lastiman y queremos que se cambien, [...] como que los papás obliguen a las niñas a casarse a los diez y once años, para las mujeres es un abuso; [...] que los esposos o los padres no dejan que las mujeres participen en reuniones, o [...] que echan trago los esposos, no nos gusta que nos peguen y nos regañen”⁹¹.

3.1.3 El movimiento de mujeres toma forma: el levantamiento armado, la Convención Estatal de Mujeres de Chiapas y la guerra contrainsurgente

Fue la convocatoria zapatista a la CND, después del revuelo que causó el descubrir que un tercio de las filas militares del EZLN estaban conformadas por mujeres y del impacto de la LRMZ en 1994, la que favoreció la emergencia de las mujeres como fuerza

⁸⁹ Tres organizaciones de mujeres indígenas refugiadas se fundaron entonces: Mamá Maquín, Flores Unidas (que después tomó el nombre de Ixmucané), y Madre Tierra. Además, desde la iglesia de la liberación y del campo de la salud varias ONGs trabajaron con población guatemalteca capacitando a catequistas, parteras y promotoras.

⁹⁰ La nación mexicana tiene una *composición pluricultural* sustentada originalmente en sus *pueblos indígenas*. La ley *protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social*, y *garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado*. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley [...] (cursivas mías, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos).

⁹¹ Tomado de un documento titulado “Qué no nos gusta de nuestras costumbres” (s.f.) del archivo personal de la Dra. Mercedes Olivera

social organizada. En respuesta a la primera invitación del EZLN hacia la organización de la sociedad civil, aproximadamente 24 organizaciones de mujeres se reunieron en la primera Convención Estatal de Mujeres de Chiapas (CEMCH), celebrada en agosto de 1994, con la participación de más de 300 delegadas de todo el estado. A la segunda sesión, en octubre del mismo año, asistieron 450 mujeres de más de treinta organizaciones, con el objetivo de promover la unidad en torno a las demandas básicas de las mujeres, organizarnos y participar en el proceso de construcción de una paz diferente (datos tomados del documento resolutivo de la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas, julio y octubre de 1994).

Las integrantes de la CEMCH aceptaron la invitación de las zapatistas para participar como delegadas en la CND, además de integrarse a la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco, aportando demandas y propuestas a la lucha popular⁹² y al gobierno en transición formado en 1995 (en oposición al supuesto fraude que impidió el reconocimiento del Lic. Avendaño, proclive al EZLN, como gobernador de Chiapas).

Las mujeres consideramos que sólo habrá democracia cuando existan condiciones iguales para toda la población [...] por eso nuestro objetivo es luchar por ella en todas las formas y todos los espacios a nuestro alcance, hasta lograr que la democracia sea posible [...] El diálogo entre el EZLN y el gobierno, al que nos han invitado las zapatistas, es un espacio para nuestra lucha por igualdad, pero *no el único, ni el más importante*. Si el diálogo se realiza, esta PLATAFORMA nos servirá de base, pero también puede servirnos para planificar todas nuestras luchas (cursivas mías, Plataforma de las mujeres para el diálogo zapatista, 1995).

Sin embargo, su experiencia de participación en la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco tuvo más bien resultados negativos. El rechazo a las propuestas elaboradas por las mujeres⁹³ provocó graves molestias: los dirigentes de la Asamblea, -en contra de la posición de las mujeres- decidieron negociar con el gobierno federal sin reconocimiento a las demandas zapatistas. En una acción contrainsurgente, el gobierno ofreció a los campesinos reconocerles las tierras, darles créditos y otras prebendas a cambio de que dejaran su actitud beligerante en apoyo del EZLN. “En una siguiente asamblea los

⁹² También participaron en las Convenciones Nacionales de Mujeres y de Indígenas, formaron parte de los Cinturones Civiles por la Paz y trabajaron en las Mesas del Diálogo de San Andrés y del Congreso Nacional Indígena de 1996, en este último con propuestas para reformar el artículo 4º constitucional.

⁹³ Ver los apartados “Las demandas del EZLN en relación a las mujeres en el Diálogo de San Cristóbal, el primero de marzo de 1994” y “Plataforma de las mujeres para el diálogo zapatista. Mujeres tejiendo nuestro futuro, San Cristóbal de las Casas, mayo de 1995” en la antología del CDMCH (s.a.). *Documento de la historia del movimiento de mujeres en Chiapas. Aprendamos del pasado para unir nuestra fuerza en el presente y alcanzar nuestros sueños en el futuro*, San Cristóbal de las Casas, CDMCH.

dirigentes de la CEOIC⁹⁴ llevaron a muchas mujeres que nunca habían participado y modificaron nuestra decisión. Salimos golpeadas y divididas con las compañeras que no aceptaron desde el principio o en el camino el trabajo dentro de la CEOIC” (Olivera, 2009, xiv).

De igual forma, en los Acuerdos de San Andrés se reconoció la necesidad de hacer cambios en el gobierno, pero no se aceptó el planteamiento sobre la necesidad del respeto y la igualdad entre hombres y mujeres en las familias, comunidades y municipios autónomos como base de la democracia.

[...] Mercedes [Olivera], Coni [Concepción Suárez] y otras compañeras de ONG's, eran las que convocaban en la Convención Estatal de Mujeres, para hablar de cómo el gobierno debería de retomar las demandas de las mujeres, y de cómo queremos que las relaciones entre hombres y mujeres cambien. Estamos hablando de 1995, cuando se consolida la GBI y se da una ofensiva muy grande al movimiento de resistencia. Si no mal recuerdo en febrero se da la orden de detener al subcomandante Marcos y a la comandancia general del EZ, y entonces se da una “corretiza”... pasa que los consejeros del gobierno, fundamentalmente los de las organizaciones sociales indígenas y campesinas desaparecieron de la faz de la tierra, y dejaron solo a Don Amado Avendaño, acuerpado curiosamente por sus consejeras mujeres y otros compañeros que tenían muy claro cuál era el camino. Para resistir, nos constituimos en el Movimiento Civil Zapatista (MCZ), pero ya éramos muy pocas organizaciones, la gran base social del campo se deslindó poco a poco del proceso zapatista. A partir de este momento -cuando yo conocí a Mercedes en 1994, y que he visualizado como el motor de todos los procesos- el MCZ ya es la resistencia...y es la desbandada. Obviamente la Convención Estatal de Mujeres se desarticula y se van las compañeras campesinas, porque sus dirigentes les dicen que van a tener resolución a sus demandas: molinos, paquetes de pollos, insumos para el trabajo... no sé, pero de verdad que ahí los líderes son poderosos (Julieta Hernández, 2011).

Ante estos hechos, pero sobre todo por la cooptación de la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco, el movimiento amplio de mujeres chiapanecas, que se venía construyendo desde 1992 se dispersó, y aún cuando algunas feministas continuaron su labor desde el MCZ, la participación organizada se dio sólo a través de las organizaciones sectoriales. Durante cuatro años, la voz colectiva de las mujeres fue acallada, coincidiendo con una de las etapas donde la guerra contrainsurgente tuvo algunos de sus episodios más cruentos como la matanza (y ahora concebido también como feminicidio) de Acteal.

⁹⁴ La CEOIC estaba integrada por las organizaciones campesinas no oficiales que en Chiapas tomaron tierras en el 1994 a la sombra del movimiento zapatista: Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), Movimiento Campesino Regional Independiente (MOCRI), Organización Campesina Emiliano Zapata, Coordinadora Nacional Plan de Ayala (OCEZ CNPA), Unión General Obrero Campesina Popular (UGOCEP) entre otras.

3.1.4 Tiempo de rearticulación: del Feminario al Movimiento Independiente de Mujeres

En 1998, ante la etapa de angustia e incertidumbre por la guerra contrainsurgente desatada contra el EZLN en Chiapas, -pero también ante otras guerras que se vivían en el mundo (i.e. Kosovo, Irán y Afganistán)- varias promotoras y asesoras mestizas integraron un grupo feminista que se propuso impulsar las acciones y la visión política de las mujeres chiapanecas, al que llamaron *Feminario*.

Entre las acciones políticas impulsadas por las integrantes de este destacan: la mesa redonda de análisis y reflexión sobre la situación de las mujeres que vivían el conflicto de la guerra en Yugoslavia; las manifestaciones para conmemorar el Día Internacional de la Mujer cada 8 de marzo; la marcha y evento político “Mujeres, paremos al mundo para cambiarlo” donde exigieron el reconocimiento del trabajo doméstico y denunciaron las condiciones de desventaja en las que las mujeres se insertan al mercado laboral remunerado; el análisis local, nacional e internacional del contexto político a raíz de los hechos acaecidos el 11 de septiembre en Nueva York, y los “Talleres de Educación Cívica” para mujeres frente a las elecciones municipales del 2001.

Sin embargo, no queda duda que su acción más importante fue cuando el 25 y 26 de noviembre de 1999, convocaron a la marcha-mítin-asamblea “Reclamo de las Mujeres Ante la Impunidad y la Guerra en Chiapas” que reunió a organizaciones de larga trayectoria en la defensa de los derechos humanos en Chiapas⁹⁵, así como a mujeres de más de 30 municipios del Estado. Teniendo como marco la conmemoración del Día internacional en contra de la violencia hacia las mujeres, el “reclamo” dio inicio con una marcha donde cerca de 3000 mujeres y hombres protestaron contra la violencia de Estado, la Guerra de Baja Intensidad, la militarización, paramilitarización, y el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés: “rechazando las estrategias contrainsurgentes que se revisten de iniciativas de paz y de proyectos productivos y de salud” (Olivera, 2000), pero también en contra de la violencia psicológica, sexual, física y económica hacia las mujeres, en la pareja, en la casa y en la comunidad.

⁹⁵ Como el Pueblo Creyente, Las Abejas, Desarrollo Económico y Social de Los Mexicanos Indígenas, Asociación Civil, DESMI; los colectivos Luna Creciente, K´inal Ansetik, Jolom Mayaetik; estudiantes de la Universidad Autónoma de Chiapas, entre otras.

En las mesas de discusión participaron 300 representantes de diversas organizaciones donde se analizaron distintos tipos de violencia (guerra, violencia sexual, doméstica, gubernamental y en la procuración de justicia), además de que se presentaron y documentaron más de cincuenta denuncias sobre violaciones a los derechos de las mujeres ocurridos entre 1996 y 1999: “que demostraron la responsabilidad del estado y la impunidad con la que encubre a quienes encarga de reprimir la insurgencia y violentar nuestros derechos” (Pronunciamiento del Foro, 1999) y a las que el Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas (COLEM) dio seguimiento.

Entre los acuerdos organizativos que tomaron en ese encuentro, resaltaron dos: la constitución formal de un movimiento amplio e independiente de mujeres para exigir colectiva y políticamente el derecho a la igualdad, a la justicia, a la paz y a una vida digna; y por otro lado, la creación de un Centro de Derechos⁹⁶, ante la ineficiencia del sistema de Procuración de Justicia en el estado⁹⁷, pero también como parte de una estrategia política a largo plazo de formar promotoras y defensoras de los derechos de la mujer en las zonas indígenas-campesinas de Chiapas. Es así, que de esos acuerdos, surge el Movimiento Independiente de Mujeres (MIM).

A mí me parece que ya era impulso del Feminario, porque era otra instancia que creó Mercedes para re-aglutinar a las mujeres, a las feministas [...] ya llevaba el impulso. Mercedes me invitó al Feminario, como que ella fue jalando, jalándonos de nuevo, para estar en ese proceso en dónde reflexionamos sobre el futuro del movimiento de mujeres, porque antes no, o sea después del '94 y antes, se disolvía el movimiento, entonces era necesario relanzarlo y éste era el momento para hacerlo (Julieta Hernández, 2011).

El 25 de noviembre de 2001, en Asamblea General del Movimiento, se inició la discusión sobre los principios y plataforma política, estructura y funcionamiento del MIM. Previamente, -en la sesión del 13 de agosto de ese mismo año-, se tomaron acuerdos al respecto, que las asistentes se llevaron a discusión a las comunidades. En esta sesión se convocó a las mujeres que deseaban formarse como defensoras de derechos humanos. La capacitación de 20 defensoras comenzó en enero del 2002 y al finalizar el año se contaba

⁹⁶ Hoy en día constituido como el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas A. C.

⁹⁷ Debido al sexismo y al racismo de los encargados de aplicar las leyes, pocas somos las mujeres que nos animamos a presentar denuncias y, cuando llegamos a hacerlo, en vez de seguir los procesos correspondientes, las autoridades cuando mucho, ponen castigos que son una burla a nuestros derechos o nos hacen ir de una oficina a otra sin darnos ninguna respuesta o nos exhiben públicamente como las culpables de las mismas agresiones de que somos objeto (Pronunciamiento del Foro Reclamo de las Mujeres ..., 1999).

con 12 defensoras⁹⁸, lo cual constituyó el punto de partida del trabajo del Centro de Derechos de las Mujeres de Chiapas (CDMCH) (que en sus inicios fue nombrado como Centro de Derechos de las Mujeres “Digna Ochoa y Plácido”).

La constitución formal del MIM ocurre el 24 de noviembre de 2002, donde 162 representantes de las regiones Costa, Altos, Selva, Norte, Centro, Sierra y Fronteriza de Chiapas, se comprometieron a luchar por el respeto a los derechos de las mujeres y en contra de la violencia, la desigualdad de género-clase-etnia, la guerra, la pobreza, la impunidad, el despojo, la privatización, la dependencia alimentaria y las políticas neoliberales. Así, el MIM se concebía como un:

[...] espacio en donde las mujeres organizadas y no organizadas podemos decir nuestra palabra con toda libertad en favor de la paz con justicia y dignidad, en donde podemos sumar y coordinar nuestras fuerzas para incidir en los cambios que queremos lograr, sumándonos a otros movimientos nacionales e internacionales; es un espacio propio de las mujeres en donde no pueden decidir ni el gobierno, ni los partidos, ni otras organizaciones, en donde los acuerdos los tomamos las mujeres en nuestras asambleas generales (MIM, 2006).

En los siguientes años, el MIM participó en eventos convocados por diversas ONG's, el Pueblo Creyente y organizaciones indígenas y campesinas, tales como: los “Encuentros Chiapanecos contra el Neoliberalismo” y el “Encuentro Hemisférico Contra la Militarización” organizado por la Coordinadora de los Movimientos Populares de América (COMPA). Como resultado de la cuarta asamblea del MIM (noviembre de 2005), las mujeres acordaron integrarse a la campaña “Mujeres sin tierra y sin derechos nunca más” (que promovía el recientemente institucionalizado CDMCH), y dentro de esta campaña participar en el juicio popular contra el PROCED, así como impulsar el acceso de las mujeres a la propiedad de la tierra, lo cual en los últimos años se ha convertido en una de las líneas de trabajo más importante del movimiento.

Por otra parte, en dicha asamblea también se acordó la adhesión del MIM a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y la consideración de La Otra Campaña como uno de los ejes de su plan de trabajo, con lo que las mujeres organizadas volvían a atender el llamado zapatista a la sociedad civil, generando una rearticulación entre ambos movimientos después de la ruptura que tuvieron a mediados de los 90's. Así, durante el 2006 (año de elecciones presidenciales) participaron en una consulta de La Otra Campaña, donde insistieron en su posicionamiento antipatriarcal como un principio fundamental para

⁹⁸ Datos de la “Memoria del taller de evaluación del MIM”, octubre de 2003.

la lucha por la democracia, la igualdad y la justicia. También durante estos años participaron en múltiples actividades uniéndose a otros movimientos como el de Atenco, Oaxaca y la Marcha Mundial de las Mujeres.

Desde entonces, el MIM ha sido un espacio de reflexión y lucha a favor de la igualdad de género, clase y etnia, cuyos objetivos han sido impulsados mediante una red a través de la cual se distribuye información, se toman acuerdos, se organizan movilizaciones, se firman comunicados, denuncias y protestas; sin estar exento de las múltiples adversidades a las que se enfrentan actualmente las organizaciones y movimientos de promoción y defensa de los derechos humanos en Chiapas, por lo que hoy en día la mayor parte de su trabajo ha sido impulsado desde las acciones promovidas por el CDMCH.

La pobreza, la reducción de la producción campesina, la migración, la integración al trabajo por un ingreso, la violencia social y doméstica son problemas prioritarios que dan a nuestro trabajo un inconfundible sabor a tierra que implica encontrar estrategias que conviertan los paliativos a esos problemas y carencias en oportunidades para ir transformando poco a poco las relaciones entre hombres y mujeres. [...] buscamos que los obstáculos ante nuestros derechos se conviertan en motivo de nuestra política de denuncias y exigencias al Estado en el cumplimiento de sus obligaciones. Este carácter nos ubica en una gestión que algunas concebimos como la concreción del ‘abajo y a la izquierda’ de los Zapatistas, pero también desde adentro, es decir desde nosotras, desde los cambios en ‘nuestros cuerpos, nuestras mentes y nuestros corazones’ (Olivera, 2009, xv).

Asimismo, las integrantes del movimiento reconocen que han habido avances en la forma que tienen de relacionarse con: “nuestros esposos y nuestros compañeros de las organizaciones y ONG’s, [que] van aceptando la necesidad de los cambios en las posiciones subordinadas de las mujeres” (Olivera, 2009, xvi). En ese sentido, diversos colectivos, organizaciones sociales, ONG’s e instituciones de Chiapas asumieron los compromisos éticos de cero tolerancia a todas las formas de violencia y discriminación contra las mujeres, cuando firmaron el pacto político *Organizaciones No Gubernamentales, Colectivos, Organizaciones Sociales e Instituciones de Chiapas Libres de Violencia contra las Mujeres*⁹⁹, impulsado desde COFEMO en el 2008.

Entre otras iniciativas colectivas que van tomando forma, se encuentran el trabajo de Formación y Capacitación (FOCA), quienes además de promover la salud reproductiva en muchas comunidades de la Selva, tienen el interés de impulsar un *feminismo indígena*

⁹⁹Para consultar el pacto ver: www.ecosur.mx/intranet/difusion/ctc/minuta080716anexoPacto-P.doc (consultado el 27 de marzo de 2012).

que camine sobre sus propios parámetros culturales; la creación del colectivo MAFALDAS el cual retoma la posición de autonomía desde la izquierda, y el continuo impulso de la Codimuj que transita hacia la consecución de la autonomía personal de las mujeres y de su autonomía orgánica en relación a la iglesia. Sin embargo, la reivindicación de que la igualdad de género sea considerada como uno de los principios revolucionarios aún no se acepta explícitamente, en ese sentido concuerdo cuando Sabine Masson (2011, 156) dice que: “[aunque] una gran parte de redes civiles de apoyo al EZLN está formada por organizaciones de mujeres (indígenas y mestizas), [...] la articulación entre zapatismo y feminismo sigue siendo marginal.”

3.2 La relación del EZLN con el movimiento de mujeres

Desde el MIM, el EZ es concebido como una organización con la que no sólo comparten población y territorios de trabajo, sino también la aspiración de construir otro mundo, que –como repiten una y otra vez en sus comunicados, pronunciamientos y relatorías de sus asambleas- debe ser sin desigualdades -sobre todo- de género, clase y etnia; al que también le reconocen que su sola aparición legitimó la participación de las mujeres indígenas en la lucha tanto militar como política:

[...] la Ley Revolucionaria de Mujeres es un documento que plantea reivindicaciones de género mucho más avanzadas que lo que hemos podido plantear hasta ahora las feministas en las comunidades urbanas, como el control voluntario del matrimonio y la maternidad, así como el derecho a la participación igualitaria en las decisiones y cargos de representación en las comunidades y en la organización (Olivera, 2009, xvi).

No obstante la importancia que reviste a esta ley, muchas comunidades no la conocen, lo que implica la existencia de diferentes niveles de conciencia y avances dentro de la organización. En sus inicios, el EZLN no contaba con una estrategia específica para el trabajo con mujeres; consideraba que el trabajo tenía que ser *pajal* (parejo) para toda la comunidad, es decir para hombres y mujeres¹⁰⁰. No fue sino hasta que se crearon los

¹⁰⁰ Al respecto es interesante la observación que hace Sylvia Marcos (2011, 24) cuando dice que es necesario entender esa postura del “trabajo parejo” como una expresión del concepto mesoamericano de la relación mujer/varón que tiene poderes generadores y protectores, donde no hay anulación del uno por el otro, ni tampoco pretensión de homogeneidad entre ambos y mucho menos una priorización de uno sobre la otra. Así, para Marcos, la lucha de las mujeres busca incorporar a los varones, en tanto que no se puede concebir como una lucha contra o al margen de los hombres. Aunque se expresa como un reclamo y una rebeldía contra situaciones de dominación y sujeción de las mujeres, esa lucha existe *a la par*, es decir, esta subsumida *en*, y encapsulada *por*, la certeza cosmológica y filosófica de la complementariedad y conjunción con el varón, con

Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, cuando reconocieron que a pesar de que se convocaba a las mujeres de las comunidades, éstas seguían “atadas” a sus funciones domésticas y no participaban en el gobierno, ni en las estructuras de educación y salud, en la misma proporción que los hombres, y que al casarse las pocas que participaban, dejaban sus cargos.

En diciembre del 2007, las zapatistas organizaron un encuentro en el Caracol de La Garrucha. Este evento que tuvo lugar: “bajo el signo de la transformación del papel de las mujeres en las comunidades en lucha y en las funciones de gobierno y organización” (Marcos, 2011, 49), permitió a la sociedad civil nacional e internacional conocer los avances de las mujeres, tanto en los ritmos y alcances como en las formas de su trabajo.

Para las mujeres del MIM que tuvieron oportunidad de ir al encuentro, el conocer sus avances y sus dificultades en ese proceso las hizo entender sus dinámicas propias, donde la lógica y funcionamiento de las ONG’s es muy diferente de su trabajo, sobre todo porque desde su práctica autónoma, independiente del estado: “les permite avanzar [...] mucho más que nosotras, que llevamos más de 15 años de trabajo con las mujeres [y] entendimos que, aunque no se reconozcan como feministas, las mujeres del EZLN lo son y mucho, si consideramos que ser feminista es luchar por la desaparición de las desigualdades y la injusticia del sistema capitalista patriarcal” (cfr. Olivera, 2009, xvi).

La respuesta de las mujeres de Chiapas ante las múltiples convocatorias que ha hecho el zapatismo a la sociedad civil generó fuertes lazos entre ambos movimientos, sin embargo el trabajo conjunto entre mestizas e indígenas ha sido fuente de dificultades y desencuentros entre las mismas. Por ejemplo, a pesar de que en la CEMCH se generaron acuerdos de gran trascendencia para la inclusión de las demandas específicas de las chiapanecas en los objetivos y mesas de trabajo de la CND, las diferencias en las formas de trabajo que se dieron entre mestizas e indígenas provocaron desacuerdos entre sus participantes:

[...] las feministas urbanas hemos tenido en muchas ocasiones una falta de sensibilidad cultural de frente a la realidad de las mujeres indígenas, asumiendo que nos une a ellas una experiencia común frente al patriarcado [...] Uno de los intentos frustrados de formación de un movimiento amplio de mujeres fue la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas [...] Llama la atención, que las mujeres mestizas, a pesar de haber sido minoría, fueron quienes

la familia, con la comunidad. Por lo tanto, no existe un imaginario posible sin que los hombres participen también en la “liberación” de las mujeres.

asumieron los puestos de liderazgo en una *jerarquía interna no reconocida*. Muchas de las mujeres integrantes de la Convención fueron después invitadas por el EZLN como asesoras o como participantes en la mesa uno sobre "Cultura y Derechos Indígenas" [...] dentro de la que se integró una mesa especial sobre la "Situación, derechos y cultura de la Mujer Indígena". En esta mesa, las asesoras mestizas encargadas de las relatorías dejaron fuera las detalladas descripciones de las mujeres indígenas sobre sus problemas cotidianos, incluyendo sólo las demandas generales de desmilitarización y las críticas al neoliberalismo. [No obstante] es a partir de estas experiencias cotidianas, que han sido borradas de las relatorías y memorias de encuentros, que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género de una manera distinta a las de las feministas urbanas (cursivas mías, Hernández, 2002)¹⁰¹.

Con todo y que el MIM es y ha sido parte de todo un movimiento de lucha y acompañamiento de mujeres urbanas con mujeres campesinas e indígenas, que tuvo una participación fundamental en el momento del alzamiento armado del zapatismo (lo que representó un revulsivo para estos grupos de mujeres y a la vez una oportunidad): “desde el zapatismo, al principio se rechaza la presencia de las feministas urbanas -que no son indígenas-; así que ellas se acomodan y transforman el zapatismo, le imponen su agenda de alguna manera, y contextualizan su agenda a partir del zapatismo, lo que las hace radicalizarse”¹⁰².

En el caso de las comunidades Bases de Apoyo Zapatistas (BAZ), cualquier propuesta de trabajo planteada por grupos de mujeres feministas – como de cualquier otro grupo- tiene que pasar por la Junta de Buen Gobierno, por la asamblea comunitaria, y por lo general, son los hombres los que deciden quién va a dar los talleres, pláticas, seminarios.

En una anécdota que narra Marisa Belausteguigoitia (cfr. 2007, 191) podemos ver un ejemplo muy representativo de esto. Después de que el COLEM llevó a cabo una actividad de formación política en el Caracol de Roberto Barrios, las mujeres convocaron a una asamblea comunitaria donde expresaron su descontento hacia los “compas” por tres razones: la primera era que ellas habían obedecido el mandato de rechazar cualquier ayuda del gobierno (Oportunidades), y sin embargo, los hombres habían aceptado la ayuda de

¹⁰¹ Teniendo como referente dichas experiencias, las participantes del Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas (octubre de 1997) decidieron que las asistentes mestizas sólo podían participar en calidad de observadoras, lo cual provocó fuertes reacciones entre algunas feministas urbanas, mismas que las calificaron de “separatistas” utilizando argumentos parecidos a los que se suelen usar contra las mujeres cuando demandamos un espacio propio al interior de organizaciones o movimientos políticos, no obstante, este hecho marcó un importante posicionamiento de las mujeres indígenas frente a los tiempos y agendas que el feminismo urbano les imponía, defendiendo sus procesos y condiciones particulares por los que atravesaban “sus cuerpos, sus mentes y sus corazones”.

¹⁰² Conversación personal con Guiomar Rovira, marzo 2012.

gobierno a través de Procampo; la segunda era que con el dinero que obtuvieron, éstos se compraron tenis; y la tercera estuvo relacionada con que además de desobedecer mandatos y aceptar ayuda gubernamental, eran violentos y las golpeaban. Después de la exposición de sus reclamos organizaron una votación (que ganaron) y pidieron castigo a los culpables y obediencia a las leyes comunitarias. No se supo si los responsables fueron realmente castigados, pero lo que sí pasó es que a partir de esta “sublevación” de las mujeres, las autoridades comunitarias no les han permitido asistir a más talleres.

Por otro lado, cabe recordar que hoy en día, la lucha de las mujeres en Chiapas, se da en medio de la guerra contrainsurgente, como una continuación de la guerra de exterminio y los enfrentamientos directos del ejército mexicano hacia las comunidades BAZ. A través de la ejecución de políticas públicas contra la pobreza y de las confrontaciones con paramilitares que disputan a las BAZ las tierras recuperadas durante el levantamiento del EZLN; se promueve la división entre y al interior de las comunidades, a la par que se pretende despojar de territorio y población a la insurgencia bajo la estrategia de GBI.

Mediante pronunciamientos, denuncias, marchas, y colectas de alimentos y ropa, el MIM mantiene la alianza con el movimiento zapatista, solidarizándose ante eventos de invasión y despojo, como el ocurrido en el predio La Lámpara, en la comunidad BAZ de San Patricio durante septiembre de 2011, que exigen -por su urgencia- una articulación inmediata, más allá de las diferencias entre sus posturas y formas de trabajo específicos.

Finalmente, como se ha podido observar, el largo camino andado por las mujeres – como en cualquier movimiento- no ha estado exento de dificultades y obstáculos, los acuerdos y desacuerdos entre sus diferentes actoras y la interacción con otros movimientos sociales como el zapatista, han generado puntos de unión y quiebre que van tejiendo las redes que les permiten existir y fortalecerse. Con la adherencia del MIM (así como de otras organizaciones y colectivos feministas que no se reconocen como parte de este movimiento) a la Sexta y la Otra Campaña se generó un nuevo acercamiento político con las mujeres zapatistas y la posibilidad de aprender de sus experiencias, abonando la construcción de “Otro Feminismo”.

3.3 *¿Todas somos hermanas en la lucha?*

La necesidad de estructurar el movimiento de mujeres de Chiapas y de contar con un centro de derechos y de formación de promotoras, se expresó en el Encuentro “Reclamo de las Mujeres ante la Violencia y la Impunidad en Chiapas” (25 y 26 de noviembre de 1999). Con la formalización del MIM, toma impulso la propuesta para la formación de defensoras y promotoras populares de los derechos de las mujeres, con el propósito de su futura integración al trabajo de lo que en un principio fue el Centro de Derechos de las Mujeres “Digna Ochoa y Plácido” y que algunos años después se convirtió en el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas A.C.

Entre 1999 y el 2000 se convoca a una Asamblea Estatal de Mujeres, dónde se trabaja en la plataforma política del MIM y se empieza a decir cómo sería el CDMCH. Para el 2001 ya se constituye el MIM, pero no es hasta 2004 cuando se constituye formalmente el CDMCH. Aquí pasa algo interesante, no perdamos de vista el Feminario, que es como un colectivo de feministas que va empujando el proceso y a la cabeza Mercedes [...] Martha Figueroa es la que capacita a las primeras 12 mujeres promotoras de derechos, bueno no sólo Martha, están Lupita Cárdenas, Olivia y todas esas compañeras que ahora están en COFEMO [...] entonces se da esta capacitación de doce mujeres en el área jurídica pero también en el área de género [...] y llega el momento en que se constituye el CDMCH. (Julieta Hernández, 2011).

En el 2003 se inició el trabajo del Centro en comunidades indígenas de las regiones Norte, Selva, Frontera y Altos, con los objetivos de: i) promover la autoestima de las mujeres a través de conocimiento y ejercicio de sus derechos; ii) fomentar entre las organizaciones sociales, las instituciones gubernamentales y no gubernamentales el conocimiento y respeto a los derechos de las mujeres; iii) defender casos de violencia, con un enfoque amplio de los derechos humanos, pero sin precisar aún los criterios a seguir; iv) promover el debate de temas relevantes y construir una plataforma permanente de investigación y análisis de las violaciones de los derechos de las mujeres.

En los años que siguieron, y a la par del trabajo con las comunidades, llevaron a cabo varios encuentros con especialistas en la propiedad de la tierra en Chiapas y con dirigentes de organizaciones guatemaltecas, para obtener un diagnóstico de la situación y los planteamientos existentes sobre el ejercicio de los derechos de las mujeres en Chiapas, especialmente sobre su derecho a la propiedad de la tierra. El limitado conocimiento y la poca información disponible sobre el tema, las llevó a realizar una investigación con la

finalidad de obtener bases empíricas para el trabajo, al mismo tiempo que se completó el personal básico del Centro (Olivera y Rasgado, s.a. CDMCH, 2005).

3.3.1 El Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas

El CDMCH logró su consolidación institucional en 2004¹⁰³ a través del proceso denominado *práctica de transición*, donde se definió un Plan Estratégico a tres años y se formularon proyectos y estrategias en cuatro grandes líneas de acción y áreas de trabajo¹⁰⁴, teniendo como eje transversal, el enfoque de género, en un marco de referencia según el cual la identidad de las mujeres, y aún más la de las indígenas, está construida en un sistema complejo de desigualdades de género, clase y etnia¹⁰⁵, y como objetivo general:

Contribuir al avance de la igualdad de género, clase y etnia en Chiapas, especialmente en las regiones indígenas y campesinas a través de un proceso creativo de ciudadanización, es decir, impulsando el conocimiento y ejercicio crítico de los diferentes sistemas de derecho que existen en Chiapas: indígena tradicional, autonómico, estatal, nacional e internacional, e impulsando desde ese pluralismo jurídico cambios oportunos en las costumbres y leyes discriminatorias, así como las formas de su aplicación que violan los derechos de las mujeres (CDMCH, 2007, 16).

¹⁰³ Con el apoyo y financiamiento de Oxfam Novib y Consejería de Proyectos, cabe mencionar que esta organización holandesa es una de las catorce filiales de la Confederación Internacional de Oxfam. La cual tiene sus inicios en 1956 como la Organización Holandesa para la Asistencia Internacional (Novib, por sus siglas en inglés), la cual se adhiere oficialmente a Oxfam en 1994.

¹⁰⁴ Relativos a la *transformación cultural de la subordinación, la discriminación de las mujeres y de prevención de la violencia*: a) Sensibilizar en las regiones Altos, Norte y Fronteriza de Chiapas, a la población sobre la existencia, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos de las mujeres y de los pueblos indios; b) En cada región, formar promotoras-defensoras (previamente seleccionadas, por su compromiso y/o reconocimiento social) desarrollando en ellas un sentido crítico, solidario, de prevención de la violencia y de transformación de las desigualdades de género, clase y etnia, a través del ejercicio y construcción de una cultura de Derechos Humanos, incluyendo los derechos de los pueblos indígenas; c) Integrar a través de las promotoras-defensoras, colectivos de solidaridad, prevención de la violencia y defensa popular de los derechos de las mujeres; d) Crear una red de defensorías y de colectivos de apoyo comunitario, para extender por el Estado las líneas de acción y de defensa de los derechos humanos desde la óptica de la igualdad de género, etnia y clase.

Relativos a la *atención y defensa de los casos específicos de violación a los derechos de las mujeres* en cada región: a) Recibir, documentar, analizar y construir colectivamente rutas de solución al problema, de atención psicológica, de solidaridad y acompañamiento de los casos de violación a los derechos de las mujeres que se presentan en cada sede; b) Asesorar, acompañar y defender jurídicamente los derechos de las humanas desde la óptica de género, etnia y clase, buscando una forma participativa a fin de que las mujeres asuman su propia defensa y, a través de ella, se empoderen y transformen las formas patriarcales de la cultura. Canalizar a las instancias que corresponda a las personas que ameriten una atención psicológica, médica o jurídica especial; c) Documentar y elaborar demandas de atención en las instancias jurídicas internacionales para los casos que no encuentren solución adecuada en los niveles locales o nacionales (CDMCH, 2007, 17-18).

¹⁰⁵ Todo lo anterior es un resumen de lo plasmado en su Reglamento Interno y de la información disponible en su página web: <http://www.ddhhmujerchiapas.org/index.html>.

Entre 2005 y 2006, surgió la campaña “Mujeres sin tierra y sin derechos nunca más” lo que marcó el inicio de la formación de comités (que actualmente trabajan como colectivos) de defensoras populares, indígenas en su mayoría, con los que continúan trabajando en sus sedes Altos, Selva-Norte y Comitán. Otro paso de gran importancia que se da en estos años fue la adhesión del Centro a La Otra Campaña, con lo que abrió la posibilidad de fortalecer su dirección y orientación política, así como el coordinar algunas de sus acciones con las de otros centros y organizaciones “en contra del sistema capitalista neoliberal”. No obstante, esto ocasionó un incremento en su trabajo por lo que en ciertos momentos sintieron que se priorizaban los objetivos de la Otra sobre los del Centro¹⁰⁶.

Para el 2007, al CDMCH se le realizó una evaluación externa a cargo de Adela Bonilla, Pilar Castells y Mercedes Olivera, de la cual surgieron los elementos que serían la base para una reestructuración, ya que sentían que había un distanciamiento entre el trabajo realizado y sus objetivos, lo cual se evidenció en la indefinición de alianzas, pero sobre todo en la forma de su funcionamiento interno, lo que había sido fuente de tensiones:

[...] en el 2004 Coni es la primera coordinadora del proceso [...] Pero su trabajo en el CDMCH dura hasta el 2007, donde se hace una evaluación y se prevé una reestructuración [...] Fue muy difícil [...] las socias que nos reunimos, -porque yo sigo siendo socia aunque ya dije que no quiero ser-, dijimos: “es que no puede desaparecer ¡hay que reestructurarlo!”, porque se veía que estaba muy jerarquizado el proceso, se ubicó mucha inconsistencia en el trabajo, y también... modos muy duros que no favorecían el consenso de base [...] En la reestructuración, Mercedes hace una evaluación, incluso a cada persona, y les pide resultados, diciendo que tiene que haber una coordinación colectiva [...] la reestructuración también tiene que ver con que una sede en San Cristóbal no les servía a las mujeres, había que acercar el trabajo hacia las regiones, la formación, la sensibilización, la organización, y esas líneas que tiene el Centro... pues no se podían hacer a control remoto, además que representaban gastos muy onerosos y una pérdida de contacto con la gente; entonces, se hace el nuevo esquema del Centro y es aquí donde llega Alma [Padilla], y el equipo que queda de promotoras (Julieta Hernández, 2011).

A partir del proceso de reestructuración, sólo aceptaron continuar colaborando cuatro socias y cinco mujeres indígenas como promotoras, por lo que se abrió una convocatoria para ocupar los puestos de trabajo vacantes. También se realizaron diagnósticos regionales que permitieron seleccionar los lugares para las nuevas oficinas regionales y contextualizar sobre una base empírica el trabajo en cada sede. Durante la

¹⁰⁶ En la actualidad, el CDMCH considera que el enfoque de género junto a su trabajo de sensibilización desde una perspectiva antisistémica, así como la formación y organización de las mujeres para la defensa de sus derechos, son sus principales aportes a la acción colectiva que se va generando en torno a la Otra.

segunda semana de mayo de 2007, se terminó la selección del nuevo personal y dio inicio su integración en los equipos de las tres sedes.

La construcción de un compromiso político con el proyecto del Centro requirió de un proceso colectivo de análisis mediante talleres que fueron la base para que sus nuevas integrantes lo fueran asumiendo en la práctica y realizar su permanente evaluación, esto permitió afinar el proyecto y aprobar el Reglamento Interno que actualmente rige al Centro y que define su estructura y funcionamiento.

De acuerdo con dicho reglamento, las socias del CDMCH, se constituyen en un Comité de Seguimiento, asumiendo la dirección política y la responsabilidad de su ejecución práctica en la cotidianidad del trabajo junto con el resto del personal. En cada una de las regiones el personal vive, trabaja y ejerce su “militancia feminista” y su compromiso político con el Centro. Una de las socias es responsable de la administración del CDMCH y otra es la Coordinadora del Proyecto. La asesora general del Centro es así mismo socia de la A. C. Lo anterior significa que estas socias ocuparán “colectiva y horizontalmente” la coordinación de todas las actividades, de su evaluación y seguimiento asumiéndola como un ejercicio consecuente de su “posición feminista de izquierda” (CDMCH, 2007, 10).

El Comité de Seguimiento es el máximo órgano de decisiones políticas, administrativas y operativas del CDMCH, el cual está integrado por socias activas de la A. C. del Centro. Incluye las responsabilidades de cada sede, a la coordinadora, a la administradora y a las socias que fungen como asesoras del Centro. Para garantizar el funcionamiento articulado de las diferentes instancias, así como la pertinencia y oportunidad de sus actividades, el Comité nombra entre sus integrantes a una Coordinadora quién, además de ser su representante legal junto con la Administradora, lo representa ante las agencias de financiamiento, otras asociaciones y organizaciones de la sociedad civil; y cita a través de las responsables de las sedes, a reuniones ordinarias y extraordinarias del Comité, así como a las Asambleas de todo el personal, las cuales se realizan semestralmente (en el caso de las ordinarias).

Por su parte, las sedes son las instancias del CDMCH que se encargan de realizar en la práctica los planes y actividades aprobados por el Comité mediante el trabajo directo con mujeres de las regiones Altos-Centro, Norte y Oriente (ver mapa 5 en Anexos). Idealmente, cada sede estaría conformada por una educadora (maestra o psicóloga), una abogada y dos

promotoras, quienes asumen la responsabilidad de las decisiones locales, la planificación mensual, las formas de realización y distribución del trabajo.

Apelando al principio pedagógico de que la construcción de una cultura de derechos humanos sólo es posible mediante un proceso largo, persistente y continuo, el personal de cada sede, partiendo del plan general elaborado por el Comité y, tomando en cuenta los tiempos y ritmos de vida de las mujeres de la región, *diseña colectivamente* su propuesta anual de trabajo que puede irse modificando de acuerdo a las necesidades, experiencias, recursos, características y cambios sucedidos en la región. Entre las funciones de las sedes destacan:

- Impulsar el cumplimiento del objetivo de construir una “cultura de derechos humanos” a través de la incidencia directa de las sedes en las comunidades, *promoviendo el cambio en las conductas, costumbres y relaciones sociales desiguales, a través del ejercicio de los derechos.*
- Las relaciones hacia el interior de las sedes y entre éstas y con las mujeres de las comunidades se hacen en un plano de igualdad, *rompiendo las simbolizaciones y prácticas jerárquicas, discriminatorias y autoritarias*, así como promoviendo valores de igualdad social, económica y política. En el trato de las mujeres *se evita el asistencialismo y se cuida de no sustituirlas en las decisiones a fin de fortalecer su autodeterminación.*
- Formar *comités populares de defensa de los derechos de las mujeres en cada comunidad de trabajo*; capacitar permanentemente a las mujeres que integran los comités; asesorar sus actividades e integrar con ellos una red regional de defensoras.
- Hacia su interior, cada sede se responsabilizará de la actualización permanente teórica y práctica de su personal, *especialmente de las promotoras adscritas a cada sede.* Con esta finalidad se programa la asistencia a los cursos y seminarios especiales acordados por el Comité y que imparte *la Escuela de Formación del Centro* (cursivas más, cfr., CDMCH, 2007, 38-40).

Uno de los espacios más importantes que ha creado el Centro –y que finalmente fue una de las motivaciones para su creación- es la Escuela de formación de promotoras y defensoras de los derechos humanos de las mujeres. Esta escuela funciona: “bajo el principio de la horizontalidad, participación igualitaria y respeto a las diferencias tanto de las cursantes como de los y las docentes. Se adopta una pedagogía de la construcción activa del conocimiento, uniendo la teoría y la práctica” (CDMCH, 2007, 35).

En lo relativo a su política de alianzas y vinculación, el CDMCH se reconoce a sí mismo como miembro activo del MIM, por lo que uno de sus objetivos es impulsar y fortalecer dicho espacio de acción política, además en tanto es adherente a La Otra Campaña, se posiciona: “contra el injusto sistema neoliberal actual” (CDMCH, 2007, 40); para lo cual, también se vincula con otras organizaciones de derechos humanos,

particularmente con el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (“Frayba”), redes internacionales y ONGs.

3.3.2 ¿Hacia una ONGización del MIM?

Después de la Asamblea y marcha que se hizo en San Cristóbal de las Casas, el 24 y 25 de noviembre de 2011, bajo la consigna “Alto a la violencia del sistema capitalista neoliberal y patriarcal contra las mujeres”, como parte de la campaña “La tierra no se vende, mujeres y hombres la tenemos, la cultivamos y la defendemos”, y a propósito del Día Internacional contra la Violencia hacia las Mujeres; la desarticulación, que en otros momentos había observado entre los diferentes grupos, colectivos y organizaciones que forman parte del movimiento de mujeres en Chiapas, era evidente. Para entonces tenía cuatro meses de estancia de campo en Chiapas y conocía a todas las integrantes del CDMCH y a las colaboradoras de Mercedes Olivera, Julieta Hernández y Nayeli Bazán, del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA).

Desde la forma en que fue realizada la convocatoria a la asamblea hubo problemas. En la “invitación formal” -la que se difunde en prensa y en internet- firmaban como convocantes el CDMCH y los colectivos de indígenas, de las zonas Norte, Altos, Sierra fronteriza y Costa (que al final de cuentas son colectivos que en su mayoría han sido creados a partir del trabajo del Centro en esas zonas), y por ningún lado se veía al MIM como convocante.

En las reuniones preparatorias y hasta momentos antes del evento, las discusiones eran cada vez más frecuentes en las interminables horas que pasábamos frente a los rotafolios para decidir la carta descriptiva que daría un orden al proceso. A mí siempre me dejaron de relatora y en esa posición tuve la oportunidad de ser una espectadora más.

Era la siguiente marcha-mitin a la que asistíamos, después del tremendo enojo que nos causó la del 11 de octubre.¹⁰⁷ Pero ahí estábamos, a las 10 de la mañana, unas 200

¹⁰⁷En el marco del “Encuentro de Pueblos Indígenas en Defensa de la Tierra”, el 11 de octubre de 2011, diferentes organizaciones y colectivos nos reunimos en CIDECI para organizar los preparativos de la marcha que tendría lugar al día siguiente. La intención era hacer un reclamo público sobre la privatización de la tierra; tema estrechamente relacionado con la campaña de “La tierra no se vende, hombres y mujeres la trabajamos y la defendemos”. A la hora del mitin, un sector del magisterio prácticamente cooptó el evento con sus prácticas charras y exigencias de “canastas de navidad”, mientras al otro lado de la plaza se hablaba de los presos políticos y de problemas graves de despojo y paramilitarización en San Patricio (BAZ) y otras

mujeres (algunas acompañadas por hombres) frente al Palacio de Justicia, para partir hacia la Plaza Catedral. Preparadas con pancartas y diversas consignas denunciábamos la violencia contra las mujeres como forma de violencia estructural. De frente al cuartel militar de la zona 31, exigimos el cese de la violencia contra mujeres por parte de militares y policías tanto en las comunidades como en retenes. Con un tono más bien festivo, seguimos marchando mientras cantábamos consignas: “¡Chiapas, Chiapas no es cuartel, fuera ejército de él!”, “por la vida y por la paz, ¡militares nunca más!”.

Al llegar a la Plaza, Victoria y Julieta leyeron el comunicado que hacía énfasis en la violencia ejercida desde el gobierno hacia las mujeres, como estrategia de implementación de las políticas neoliberales. También denunciaba los impactos negativos de los programas asistencialistas como el Oportunidades y el Seguro Popular; las “malas prácticas” de empresas multinacionales y la introducción del maíz transgénico en el campo mexicano. Tipificando las diferentes formas de violencia contra las mujeres y el feminicidio como “problemas sociales, culturales y políticos que exigen tomar medidas concretas y urgentes en todos los ámbitos de la actuación pública”.

Una a una, las mujeres de comunidades indígenas y campesinas, se subieron al templete, ante un sol inclemente, con verdadero estoicismo y claridad, manifestando que ya no tienen miedo de decir su palabra, ante la mirada de peatones curiosos, turistas, amas de casa, estudiantes, niños y niñas de un San Cristóbal que sigue siendo profundamente racista.

Más tarde, se hizo un performance político en la misma plaza, donde participaron mujeres independientes convocadas por la Marcha Mundial de las Mujeres, el Centro Hemisférico de Performance y Político, y el Colectivo Lésbico Feminista Autónoma, LESBrujas, denunciando la violencia extrema contra las mujeres aludiendo a los feminicidios. Parte del performance consistió en una marcha con flores por el andador eclesiástico, bajo la consigna “¡vivas se las llevaron, vivas las queremos!” y el credo de la lucha del grupo de mujeres que denuncian el feminicidio: “¡Basta de feminicidios, basta de impunidad, ni una mujer menos, ni una asesinada más!”. A pesar de que se pensaría que por

comunidades. Los participantes de La Otra se desvanecieron en un instante entre el público, al final tuvimos que hacer una especie de micro-mitin a un costado del Palacio Municipal, bajo una lluvia intensa. Una a una dieron su palabra las compañeras que desde las tres sedes viajaron para el encuentro. El desarrollo del evento fue frustrante e indignante... El caso es que aquello terminó rápido, mojado y con coraje, aunque ellas más bien se veían aliviadas de que eso terminase pronto (Diario de campo, 12 de octubre de 2011).

ahí habríamos estado las del mitin de la mañana, ni por enteradas, y las que sabían no se quedaron.

Situaciones como la descrita, ilustran cómo es que en la actualidad se (des)articulan las organizaciones que trabajan por los derechos de las mujeres en Chiapas. En el caso narrado, era lo representativo de la fecha (el Día Internacional Contra la Violencia hacia las Mujeres) lo que aglutinaba una serie de convocatorias y eventos que en su accionar concreto produjeron desencuentros entre algunas de sus participantes porque -a su parecer- se subsumía la acción política del MIM como parte del trabajo del CDMCH y no al revés: “‘Compañeras tenemos que llevar las convocatorias al MIM!’, y decían [las integrantes del CDMCH]: ‘¡pero no somos del MIM, somos del Centro!’... ellas no entienden que somos del MIM, y que el MIM es un proceso que tenemos que generar desde el CDMCH” (Julieta Hernández, 2011).

Este tipo de situaciones sugiere que en tanto hubo la necesidad de estructurar el movimiento de mujeres en Chiapas, la creación y formalización del CDMCH en cierta forma ha “institucionalizado” al MIM, siendo el Centro su “cara pública”, visible, instituido como una Asociación Civil, con estructura y reglamentos propios para la ejecución de líneas de trabajo definidas, en áreas específicas del estado chiapaneco; donde son formadas y trabajadoras asalariadas mis sujetas de análisis.

Como se ha podido observar en el recorrido sobre la conformación del movimiento de mujeres en Chiapas, éste no ha sido carente de momentos críticos. A pesar de haber enfrentado crisis coyunturales, principalmente por los efectos de la GBI en la región, hoy en día, la dificultad para la articulación entre las mujeres, colectivos y organizaciones que forman parte del MIM –y entre las que no forman parte del mismo, pero que comparten objetivos y acciones políticas concretas- representa un reto para el logro de sus objetivos políticos.

Si consideramos al MIM como un movimiento social feminista¹⁰⁸, se puede comprender mejor este aparente proceso de *ONGización* (Falquet, 2003), que promueve la

¹⁰⁸ Boaventura de Sousa (2001) nos dice que para el caso de América Latina, la enumeración de Nuevos Movimientos Sociales (NMS), - ecológicos, feministas, pacifistas, antirracistas, entre otros- es bastante heterogénea: “la novedad más grande de los NMS reside en que constituyen tanto una crítica de la regulación social capitalista, como una crítica de la emancipación social socialista tal como fue definida por el marxismo. Al identificar nuevas formas de opresión que sobrepasan las relaciones de producción, y ni siquiera son específicas de ellas, como son la guerra, la polución, el machismo, el racismo o el productivismo; y al abogar

atomización “hacia afuera” de los esfuerzos de las mujeres y sus luchas, en un contexto de por sí violento, ante el cual este movimiento avanza a contrapelo, y la conformación de espacios de trabajo, que pareciera replican relaciones jerarquizadas y racializadas “hacia adentro”, contra las que justamente se lucha.

En el caso específico de los movimientos feministas en América Latina y el Caribe, Jules Falquet (2003) nos dice que actualmente, -a pesar de las diferencias que existen de un país a otro- éstos parecen haberse transformado en un conjunto de ONGs “profesionalizadas” que se organizan en redes muy especializadas, las cuales suelen estar en dependencia de financiamientos externos, que trabajan en el marco de la perspectiva de género en coordinación con instancias gubernamentales, consultoras especializadas y centros universitarios de investigación.

Agrupando las reflexiones críticas de la corriente feminista “autónoma” de estos últimos años, se puede resumir el análisis de este fenómeno la siguiente manera: primeramente, la inflación de los financiamientos internacionales para cuestiones de género ha fomentado, por un lado, luchas entre grupos y personas para tener acceso a estos recursos; y por el otro lado, hay concentración de poder y reducción del movimiento a un pequeño número de grandes centros y de influyentes ONGs que captan la mayor parte de dichos financiamientos. Simultáneamente, para obtener estos fondos, los grupos tienen que dar pruebas de su “capacidad”, profesionalizándose en forma acelerada, contratando contadoras y expertas en género, en detrimento de una militancia política escogida y voluntaria. El movimiento se transforma en una suma de organizaciones que se cristalizan en instituciones cada vez más burocratizadas, dando lugar al fenómeno de la “ONGización”. Se acerca a las instituciones gubernamentales, universitarias e internacionales, mientras que su componente utópico o radical está siendo marginalizado. Se trata ahora de “proponer” y ya no de “soñar”, mucho menos de protestar (Falquet, 2003, 20).

Esta reflexión nos da pistas para comprender cómo la plataforma política del MIM se ha concentrado en las acciones y líneas de trabajo de una ONG (como lo es el CDMCH). Si bien, este Centro fue concebido como una estrategia para aglutinar los esfuerzos de mujeres mestizas e indígenas con el objetivo común de eliminar todas las formas de subordinación en las que se encuentran, (particularmente las indígenas), no ha habido un consenso en la forma de ejecutar en la práctica dicho objetivo; al tener como “población objeto” a mujeres

por un nuevo paradigma social, menos basado en la riqueza y en el bienestar material del que, en la cultura y en la calidad de vida, denuncian los NMSs, con una radicalidad sin precedentes, los excesos de regulación de la modernidad. Tales excesos alcanzan no sólo el modo como se trabaja y produce, sino también el modo como se descansa y vive; la pobreza y las asimetrías de las relaciones sociales son la otra fase de la alienación y del desequilibrio interior de los individuos; y finalmente, esas formas de opresión no alcanzan específicamente a una clase social y sí a grupos sociales “transclasistas” o incluso a la sociedad en su todo” (De Sousa, 2001, 178).

que viven en condiciones de pobreza extrema, que exigen soluciones inmediatas a sus problemáticas y que comprenden de manera diferente la postura política feminista, y en detrimento de las relaciones entre y/o con mujeres mestizas.

[...] es totalmente correcto que el CDMCH avance en el proceso con las mujeres de las comunidades, ¿pero, qué pasa entonces con las otras?, porque nosotras nos sentimos como espectadoras, pero no solo eso, sino que se hace un diseño en dónde ya está todo instrumentado, en donde por más que las mujeres digan, se va a hacer lo que decida el Centro [...] yo no estoy cuestionando que pesen las demandas indígenas, eso lo sabemos, son las que están marchando, es la mayoría de gente, nosotras somos una minoría, [pero] eso no implica que no podamos incorporarnos en el proceso y también que ellas conozcas las demandas que nosotras tengamos [...] (Julieta Hernández, 2011).

Otra de las problemáticas entre las integrantes del MIM que no forman parte del equipo de trabajo del CDMCH, ha sido el no contar con los recursos (sobre todo infraestructura y financiamiento) necesarios para la ejecución de acciones políticas, mientras el Centro posee apoyo, financiamiento y voluntariado por parte de agencias de desarrollo internacional y nacional:

Podrán excluirnos, en todo caso lo que nos falta a nosotras es ver de qué manera nos incorporamos sin subordinarnos pero va a estar en chino porque somos tan poquitas, ¿sabes que nos dijo Alma?, que ellas [el CDMCH] tienen infraestructura, recursos y “base social”... pues nosotras no tenemos ni queremos ser ONG, sólo tenemos nuestros deseos de construir en la transformación y de generar procesos desde abajo y sin dinero, porque no tenemos [...] (Julieta Hernández, 2011).

El asunto del dinero genera muchas tensiones entre las feministas, ya que el financiamiento internacional para “cuestiones de género” del que gozan algunas ONGs ha provocado: “una lucha *sororícida* entre feministas [...] al tiempo que algunas concentran poder y saber, toda vez que se convierten en las ‘expertas en género’, en detrimento de la militancia libre y voluntaria que exige el movimiento” (Riquer, en Espinosa, 2009, 201).

A pesar de lo anterior, cabe reconocer que en el caso del CDMCH, los recursos han permitido estructurar el movimiento, pero también ha sido fundamental el papel de Mercedes Olivera en su acompañamiento y asesoría para no perder de vista los principios políticos por los cuales fue fundado en un primer momento el Centro, sin embargo, la propia Olivera reconoce que dadas las circunstancias en las que se encuentra el MIM y la situación económica, política y social de Chiapas, el Centro se ha posicionado como: “la

cara visible del MIM”¹⁰⁹, y se ha tenido que ajustar a las agendas y procesos internos bajo los cuales funciona el CDMCH.

Por otro lado, ya he mencionado cómo es que se ha dado una relación tensa entre las feministas urbanas y las mujeres indígenas con y para las que se ha elaborado un proyecto político, a pesar de que el llamado feminismo indígena es un proceso que está construyendo sus propios discursos en medio de un campo político complejo, en la práctica y al interior de organizaciones donde conviven mestizas e indígena se sigue reproduciendo una jerarquización no reconocida, en donde son las mestizas las que suelen estar en las posiciones de coordinación y planeación de las líneas de trabajo, siendo las indígenas las encargadas de su ejecución, sin muchas posibilidades para cambiar esta situación, ya sea por razón de su escolaridad (es decir poseen niveles menores de escolaridad formal) y/o por su carga laboral, al tiempo que se pretende impulsar sus procesos de autodeterminación, lo que ha generado fuertes contradicciones y conflictos.

Como que las compañeras repiten de memoria las cosas [...] o sea, no hay una apropiación del discurso, hay una repetición, es mi punto de vista[...] hay una especie como de “esquizofrenia” en el discurso interno del Centro, a lo que voy es que: “si la lucha, y compañeras, y no sé qué... pero es tu trabajo y le tienes que chingar, porque hay un pago de por medio, entonces ¡órale! tienes que hacer tus cuatro talleres en el mes”, hay una repetición del discurso porque no hay tiempo para tomarse las cosas con un poco más de calma de ver cómo me siento yo también. Al final de cuentas, me están repitiendo que este es mi trabajo, entonces de tal a tal hora, tal día, cumplo con estas cosas que me estas pidiendo, pero al final de cuentas sí hay algo ahí que se me queda: “si ya no quiero me voy a sentir culpable porque estoy dejando la lucha”, por eso te digo como medio esquizofrénico. Pero al final de cuentas ¿cuáles son sus opciones?, ¿regresarse a la comunidad? o ¿ir a trabajar en un tienda o de sirvientas? (Julieta Hernández, 2011).

Estas situaciones son tan sólo una muestra de los retos y dificultades a los que se enfrenta el MIM, lo cual puede ser también parte de una tendencia en América Latina que apunta hacia la despolitización del movimiento feminista y su pérdida de autonomía conceptual y organizativa, ya que en el proceso de ONGización del feminismo, hay virajes y pérdidas en los contenidos, lenguajes y enfoques que utilizan los organismos civiles¹¹⁰, lo cual obstaculiza sus intentos de transformar la situación de las mujeres.

¹⁰⁹ Conversación personal con la Dra. Mercedes Oliverda, diciembre, 2011.

¹¹⁰ “[...] de la educación popular, la toma de conciencia, la pedagogía del oprimido, el sujeto transformador; se transita a la planeación estratégica (tomada de la práctica empresarial), la capacitación en *advocay*, el *empoderamiento* de las mujeres (no siempre comprendido como parte de un proceso social), anulando el potencial emancipador del feminismo” (cfr, Espinosa, 2009, 203).

IV. “Somos de la madre tierra”: mujeres, indígenas, campesinas y feministas

Conocí a Remedios, Esperanza y Victoria en la segunda semana de agosto de 2011, gracias a la intervención de Mercedes Olivera, quien sugirió mi adhesión como voluntaria al CDMCH en su sede Selva-Norte, para que pudiera tener un acercamiento empírico sobre la realidad en la que viven las mujeres de las comunidades indígenas-campesinas de esta región de Chiapas y la forma en que el Centro trabaja con ellas.

De la convivencia cotidiana se fueron forjando lazos de amistad y la estructuración del planteamiento de esta investigación. Si bien la situación de las mujeres indígenas en Chiapas ha sido un tema ampliamente trabajado desde la academia, por lo general se suelen enfocar en los procesos de organización de lucha de las que forman parte del movimiento zapatista, sin preguntarse sobre el impacto de las diversas luchas que convergen en esta entidad ante las mujeres que no forman parte de las filas del EZLN o de las comunidades BAZ.

A través del acceso privilegiado a sus diferentes espacios de acción y la aplicación de una serie de entrevistas formales¹¹¹ pude conocer otras formas de organización entre mujeres indígenas y de articulación con mestizas y otros movimientos sociales con los que comparten demandas y objetivos. Cabe mencionar que si bien las entrevistas fueron elaboradas de tal forma que Remedios, Esperanza y Victoria pudieran profundizar en los detalles que consideran más representativos de su biografía (relativos a su comunidad de origen, composición y relación con su familia, acceso a la educación y su participación en el Centro de Derechos de la Mujer como promotoras-defensoras de derechos) existen tres ejes temáticos o elementos comunes que las articulan: las tensiones surgidas por la exigencia de cumplir con roles tradicionales y las rupturas ante las representaciones hegemónicas de género vigentes en sus comunidades; la recomposición de sí mismas como

¹¹¹ Esperanza y Victoria accedieron inmediatamente a mi propuesta de recuperar sus historias de vida. Victoria fue la primera, las sesiones se realizaron en su casa y en ocasiones fue necesario interrumpir la entrevista ante el dolor que implicó el recuerdo de algunos episodios de su vida. Las entrevistas a Esperanza también se efectuaron en su domicilio particular, tanto ella como Victoria respondieron a todas y cada una de mis preguntas y dudas, aunque fue necesario recuperar el hilo de sus trayectorias, sobre todo con Victoria que constantemente se alejaba del tema que le preguntaba. El caso de Remedios fue más complicado, ella me dijo que me permitiría hacerle las entrevistas sólo si el Comité del CDMCH le daba permiso, por lo que hubo que negociar con ella para delimitar el tiempo y la manera en que éstas serían efectuadas. Debido a que Remedios reside en Tila, hubo que esperar a que ésta viniera a un evento del Centro para poder hacerle la entrevista, que es la más corta de las tres, pero con todo y las constantes interrupciones que hubieron durante el proceso, fue la más concisa en el momento de responder a mis preguntas.

indígenas, mujeres y posiblemente feministas, y el trabajo que realizan desde el CDMCH, sobre todo el que está relacionado con la lucha y defensa de la tierra.

Antes de presentar las historias de vida de Remedios, Esperanza y Victoria es preciso señalar que sus narraciones están mediadas por una multiplicidad de discursos y representaciones de sexo/género, “raza” y clase, los cuales reinterpretan de acuerdo a la posición en la que se encuentran en un tiempo y espacio determinados¹¹². En la lectura de sus relatos, es posible observar que las vidas de estas tres mujeres han sido impactadas directamente por dos procesos contra-hegemónicos centrales: el zapatismo y la lucha de mujeres indígenas y mestizas, que confluyen en el Centro de Derechos de la Mujer, como consecuencia de una acción política impulsada desde el MIM; los cuales se han desarrollado en medio de una guerra de desgaste.

A pesar de la situación tan compleja en la que viven las mujeres, sobre todo debido a los efectos de la imposición violenta de las políticas neoliberales en la región y las múltiples subordinaciones de las que son objeto; la lucha del EZ y de las mujeres, desde espacios como el CDMCH permiten la emergencia de nuevas oportunidades para la resignificación de lo que es ser una mujer indígena en el Chiapas contemporáneo.

En los discursos y prácticas de mujeres como Remedios, Esperanza y Victoria, se vislumbran nuevos marcos de sentido que amplían el terreno de las posibilidades para la acción política y social, ya sea en la búsqueda por su autodeterminación, como en el camino hacia la construcción de otro mundo, aun cuando estos procesos se encuentren plagados de conflictos, tensiones y desafíos¹¹³.

De igual forma, en los relatos que conforman la historia de vida de Remedios, Esperanza y Victoria, se hace una referencia constante sobre la importancia del poder decir

¹¹² Como he mencionado en el apartado teórico-metodológico, el nuevo sujeto de la teoría feminista ocupa posiciones múltiples, distribuidos en diversos ejes de diferencia, atravesados por discursos y prácticas que a menudo son recíprocamente contradictorios. Este sujeto se mueve entre las diferentes posiciones disponibles en el campo social, visto como un campo de fuerzas, como un nudo de relaciones distintas y variables de poder y de puntos de resistencia. Así, es necesario que en nuestros análisis podamos identificar las especificidades de las opresiones particulares y comprender su interconexión con otras opresiones, que nos permitan formular estrategias para desafiarlas conjuntamente. La identidad de este sujeto social, se constituye por un conjunto de “posiciones de sujeto” que no están nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias múltiples y es siempre contingente.

¹¹³ El reconocer que toda identidad es un proceso en constante construcción, lejos de paralizar al movimiento feminista, nos da la oportunidad de generar una política concebida más allá de la persecución de los intereses de las mujeres como mujeres, sino que más bien permite la persecución de metas y aspiraciones feministas dentro del contexto de una amplia articulación de demandas contra las formas de subordinación que existen en las diversas relaciones sociales.

su palabra en tanto mujeres adscritas a un grupo étnico. Si consideramos que uno de los principales retos que han enfrentado las mujeres en el marco de los procesos de organización y movilización de los pueblos y comunidades indígenas, ha sido conquistar el derecho a “decir su palabra”, se puede comprender que el uso de ésta, como comunicación, poder y visibilización, es un instrumento fundamental en la construcción del discurso dominante, pero también de resistencia. En la confección de la historia y en el nombramiento de lo propio y lo diferente, la posibilidad de “decir su palabra” es un elemento fundamental en la construcción de sus identidades¹¹⁴.

4.1 Remedios, ixik ’al Ajlumob¹¹⁵

Remedios se reconoce como indígena cho’l. Originaria del barrio La Concepción, municipio de Tila, ubicado en la zona Tulijá tseltal-cho’l de Chiapas, nació un 25 de diciembre de 1976 en el seno de una familia campesina donde, -como la mayoría de las familias que viven en dicha zona del estado- su principal fuente de ingresos la obtienen de la cosecha de café.

4.1.1 Romper con el círculo de violencia familiar: hija de una familia “diferente” y educación para la transformación

Su madre¹¹⁶ se casó a los 15 años, con un hombre que le doblaba la edad. Juntos procrearon cuatro hijos (dos mujeres y dos hombres) que a la fecha viven. Para Remedios, el hecho de que su madre se casara a tan corta edad, se puede explicar debido a que en la familia materna se vivía una situación de violencia:

[...] mi abuelita sí vivió violencia porque la golpearon, la golpeó mi tío y mi abuelito [...] más bien murió porque quedó todo ella como un trauma de la violencia y nunca pudo

¹¹⁴ Para Paloma Bonfil (2003), la identidad indígena se expresa en el sentido de pertenencia, en la lengua y en los códigos comunes. Por lo tanto, la posibilidad de diálogo, de nombrar, es la base del ejercicio de esa pertenencia. Así, la gente “sin palabra”, de “poca palabra” o “de palabra” tiene una ubicación distinta en las categorías, representaciones y espacios sociales de decisión indígenas. La carga cultural de “la palabra” se fundamenta en las posibilidades concretas que un individuo o un sector social específico tienen para expresarla y apoyarla con su autoridad, su posición, su participación o su visibilización. Por eso, el uso de la palabra es una participación en el ejercicio del poder que debilita o refuerza la posición de los actores y los sujetos sociales, al interior y exterior de los espacios comunitarios. El acceso diferenciado de las mujeres a los recursos, los ingresos y la participación determina también el sentido, la dificultad y los retos específicos para que puedan ser escuchadas al interior de los espacios comunitarios.

¹¹⁵ Literalmente significa “hija de los señores de la tierra”, ajlumob es la forma en que se autonomban las y los ch’oles de Tila.

denunciar, mucho menos pudo decir lo que le pasaba con sus hijas, nunca pudo hablar, nunca pudo tener esa confianza, a lo mejor era el miedo que la paralizaba, el miedo que le hacía que no dijera nada pues, porque tal vez estaba amenazada por mi tío [...] mi hermana -que ya trabajaba- la llevo al médico, mi tío volvió a pelear y ya fue que regresamos a mi abuela, mi abuelito dijo que se regresara, eran muy fuertes los problemas... hasta que murió, ya no volvimos a llegar [a casa de los abuelos], después pasaron unos años [y] falleció mi abuelito (Remedios, 2012).

Su abuela siempre le contaba que, desde la infancia, es costumbre que a las mujeres de su comunidad no se les diera estudios formales, ropa o “gasto”, y aunque trabajaran a la par que los hombres en el campo, no recibían el mismo trato: “porque decía mi abuelito que los hombres valían más que las mujeres”.

Remedios considera que el haber vivido esta situación de subordinación le dio a su madre la fuerza y el valor de no querer repetir estos patrones con sus propias hijas, por lo que consideró que lo primordial, para romper con esta representación tradicional de su “ser mujer” en la comunidad, debería de estar fincada en el estudio, el mandarlas a la escuela.

Desde pequeña estuvo inscrita en la primaria y secundaria del pueblo, mientras trabaja cortando café los fines de semana, para ayudar en la economía familiar: “así nos crecimos los cuatro [...] mi mamá siempre nos hablaba y nos daba consejos de que estudiemos, que le echemos ganas, que ya no le gustaría vernos como ella había vivido, que un día no vamos a saber si el hombre va a ser bueno o no...” (Remedios, 2012).

A pesar de que su familia rompía en cierta forma con la costumbre, al alentar a las hijas para continuar con sus estudios e insertar parejo a mujeres y hombres en el trabajo del campo, ella nos narra cómo siempre hubo un estricto control –sobre todo del padre- de que su formación y trabajo no se viera “interrumpido” por la presencia de un novio: “Me acuerdo que mi papá iba a vigilar a mi hermana cuando ya se abrió la prepa [...] siempre nos hizo como de ver las cosas de trabajar en el campo y parejo nos llevaba a hombres y mujeres; ahí nos decía que si queríamos vivir así, que si queríamos nosotros sufrir con la lluvia y teníamos que ir a cortar café” (Remedios, 2012).

La posibilidad del tener acceso a la escuela, no sólo le permitiría a ella y su hermana el poder “rebelarse” ante ciertas imposiciones culturales por razón de su sexo, sino también por razón de su adscripción de “raza”:

Nos decía mi mamá: “estudien, échenle ganas... yo les voy a ayudar donde podamos [...] no como yo sufrí, que tu abuelito nunca nos dio ni ropa, ni nada; más cuando menstruábamos no teníamos con qué, teníamos que hacer toallitas de tela y era muy triste lo que vivimos [...] yo no quiero para ustedes lo que yo pasé” (Remedios, 2012).

Otro hecho que marcó su infancia, fue el que su madre promoviera una división de las tareas domésticas por igual para hombres y mujeres. En tanto que ésta se ausentaba de casa durante las largas jornadas para trabajar en el campo:

[...] nos empezó a dejar solos desde pequeños [...] ella decía que también mis hermanos tenían que barrer y lavar [...] porque pues no sólo nosotras, las mujeres, nos tocaba hacer la comida y todos los demás trabajos de limpieza [...] tenían que aprender, porque si un día se iban a trabajar no lo iban a hacer ellos, no iban a poder, y así nos empezó a educar a hombres y mujeres (Remedios, 2012).

Cuando Remedios terminó su educación media superior, por primera vez su familia estuvo en la posición de enviar a uno de sus integrantes a la universidad, oportunidad que ella aprovechó para estudiar la licenciatura en Antropología en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). A los 18 años, salió por primera vez de su casa y de su comunidad, para estudiar una profesión que le permitiría aprender más sobre las “festividades de su pueblo”. Durante el tiempo que estudió la licenciatura, su madre la visitaba constantemente, recordándole el “enorme esfuerzo” –en términos económicos- que para ellos representaba el que estuviera estudiando una carrera, lejos de casa: “sin embargo, también siempre decía ella que es un esfuerzo para que un día hagamos nuestra vida, para que sepamos defendernos, trabajar y no estar dependiendo de un hombre” (Remedios, 2012).

Al poco tiempo de terminar sus estudios, Remedios tuvo que ser operada de un riñón y estar en tratamiento un año, por lo que sus familiares decidieron que lo mejor era que regresara a Tila. Después de su recuperación, comenzó a trabajar en el Centro de Desarrollo Integral de la Familia (DIF) municipal, como trabajadora social, renunciando un año después, debido a los constantes problemas que tuvo con el director de esta instancia, para integrarse a la oficina de tesorería, lugar donde conoce a su actual compañero, con el que comienza una relación a “escondidas” de sus padres.

Mis papás no sabían en un principio... él también es indígena ch'ol, él vive en una comunidad del municipio, entonces un día él dijo que iba a hablar con mis papás [...] me acuerdo que mi papá le dijo: “bueno, si vas a andar con mi hija también te quiero decir que ella estudió y que un día va a trabajar y va a salir, yo no sé si tú quieres así, si tu aceptas así, porque después hay hombres que se arrepienten y ya no dejan salir sus mujeres” [...] Pues empezamos a andar, pero resulta pues que me embaracé... me embaracé y fue bien difícil porque en un principio yo le dije: “¡estoy embarazada, no sé qué voy a hacer me van a matar, no sé qué me van a decir mis padres y yo tengo miedo!” (Remedios, 2012).

A sus 23 años descubre que está embarazada. Su mamá considera este hecho como una falta de respeto porque no estaba casada “como dios manda”: “se enojó bastantísimo, se le cayó el mundo encima y me empezó a decir que [...] fue una falta de respeto hacia ellos, siendo que le diera permiso [a su pareja], que me llegara a ver... y que así que como era yo buena para hacer mis cosas que yo era buena pa’ resolver mis problemas...” (Remedios, 2012). Así, Remedios comenta que los primeros meses de su embarazo fueron tristes: “sentía un dolor aquí [señala su pecho]”. A pesar de que la habían corrido de su casa, su hermana convenció a sus padres para que ella junto con su pareja, pudiera vivir en un cuarto dentro del solar familiar, con la condición de que contrajeran matrimonio lo más pronto posible.

Un día pensé en abortar, a lo mejor eso era lo que le causaba el dolor a ella [su madre], la tristeza por coraje, y me dijo: “¿qué va decir mis vecinos, qué va decir la gente, que va decir la gente que me conoce, qué va decir cosa hiciste?, que no pensaste, que te di estudios, mira lo que me has hecho... y lo más peor es que van a hablar de mí”, y yo entonces por esas cosas que me decía dije: “¡voy a abortar!, mejor para que no haiga problemas”, decía yo (Remedios, 2012).

Finalmente decide continuar con su embarazo y contraer matrimonio con su compañero. Pero cuando su hija nació, comenzaron los problemas con su pareja, su esposo comenzó a llegar cada vez más tarde a casa y a ponerse “agresivo”: “un día le dije que no quería vivir así, que mejor nos íbamos a separar y él decía que no se iba a ir [...] hasta que agarré valor y lo fui a demandar en un juzgado municipal del pueblo y le dije al juez que nos separara” (Remedios, 2012).

Aunada a esta situación, ambos se encontraron desempleados y con una hija que mantener, por lo que aceptó ser maestra de una escuela, recibiendo un salario de \$500 pesos mensuales.

4.1.2 El encuentro con el movimiento de mujeres en Chiapas: “empezar a caminar solita”

Después de una serie de conflictos económicos y al interior de su relación de pareja, Remedios es invitada por Mercedes Olivera (quien fuera su maestra en la licenciatura) para trabajar en San Cristóbal de las Casas. Era la época en que el movimiento de mujeres se encontraba generando enlaces con mujeres de diferentes organizaciones (artesanas, bordadoras, integrantes de agrupaciones mixtas campesinas) rumbo a las asambleas que darían forma al MIM:

Llegue acá [a San Cristóbal de las Casas] y dejé a mi hija con mi mamá y se quedó mi esposo [en Tila] porque ahí trabajaba, y ya me vine y empecé a trabajar, ya no trabajaba tranquila porque tenía yo a mi hijita allá y entonces me empecé a ir a las comunidades, a los municipios, empecé a recorrer varios municipios de diferentes regiones para invitar a las mujeres que vinieran a la asamblea del movimiento independiente de mujeres del MIM y así fue como empecé a *caminar solita*... me acuerdo que se me dificultaba, yo nunca había trabajado así, mucho menos salir pues, fue muy difícil (Remedios, 2012).

Con el apoyo de algunas integrantes del movimiento, poco a poco se fue involucrando en el proceso, que durante la década de 1990 dio impulso a diferentes colectivos que luchaban específicamente por los derechos de las mujeres en Chiapas. Para Remedios, su inserción en una dinámica de trabajo que le exigía viajar frecuentemente a municipios lejanos (como Benemérito de las Américas) le generó problemas en el momento de negociar los tiempos de cuidado y convivencia con su familia. El temor de salir sola y la angustia de estar lejos de su hija la hicieron dudar sobre continuar con su labor, sin embargo la necesidad de tener un recurso seguro para el sostén económico familiar la hicieron desistir.

En su recorrido por diferentes comunidades, fue conociendo una diversidad de mujeres –en su mayoría mestizas- las cuales formaban parte de colectivos y organizaciones como CIAM, COLEM, Casa de la Mujer (de Palenque), K’inal Antzetik, entre otras: “nos reuníamos y ya se empezaba a decir qué se iba a tratar en la asamblea, yo no entendía eso de carta metodológica, que la logística, que todo... entonces yo me tocaba estar en el registro, las mujeres que venían y todo, y así fue que empecé” (Remedios, 2012).

En la primera asamblea, nos cuenta que se sintió emocionada porque llegaron muchas compañeras, ya que eso significaba que había valido la pena el esfuerzo de andar sola, de comunidad en comunidad y de haber estado alejada de su familia, pensando que con eso finalizaba su participación como integrante del movimiento.

Entonces, ya que pasó eso [la asamblea donde se constituye formalmente el MIM] pues dije “ya se cumplió mi trabajo”. Le fui a hablar a la Doctora, le dije qué pues que iba yo a hacer, que ya eran dos meses, y me dijo: “no, si te vas a quedar otros meses” y así me tenía de meses y meses, dice: “vamos a tener un espacio en COFEMO” donde estaba Martha Figueroa, Lupita Cárdenas, María de la Luz, Brenda; había varias compañeras, [...] me dijeron: “tú no vas a estar en COFEMO” me decía Mercedes, “tú vas a estar en una oficinita que nos van a dar, y vas a arreglar los archivos que tenemos, por ejemplo lo del MIM, a poner en orden esa vez que se hizo la asamblea, los directorios...” me dijo y así empecé a estar ahí (Remedios, 2012).

También es en ese momento que se comienza a delinear las estrategias de trabajo para la creación de la Escuela de Promotoras-defensoras, por lo que también le toca invitar mujeres

que quisieran formar parte de la misma. Recuerda que los antecedentes de la escuela fueron los talleres de formación política que eran impartidos por Martha Figueroa, las integrantes de Casa de la Mujer o del CIAM, en el domicilio particular de Mercedes Olivera o en las oficinas de COLEM, mujeres que eran parte de organizaciones que se posicionaban pública y políticamente como feministas, lo que le llamó la atención:

[...] yo no entendí mucho esto de que el feminismo, que no sé qué, yo dije: “bueno yo voy a estar allá, voy a escuchar”, entonces ya estábamos todas, me acuerdo que llegaba Mercedes, Martha, Lupita, Luz, ¡varias! [...] sólo conocía a una [indígena] que se llamaba Carmelita, sólo éramos nosotras creo, y ya las demás eran así como que ya con más experiencia, se miraba que hablaban, que discutían y que analizaban, pues me costó un poco ir entendiendo a mí. Decían: “no, que la violencia, las mujeres esto, no que las guerra...” y yo pues escuchaba y decía: “no, pues sí es cierto, porque lo he visto, lo he escuchado” (Remedios, 2012).

Con la creación del Centro de Derechos “Digna Ochoa” se formaliza el espacio donde se atenderían las demandas de las mujeres y su formación para la defensa y promoción de sus derechos: “primero no se tenía muy claro que se quería con ese Centro [...] las primeritas que estuvimos, fuimos yo, Coni y otra compañera, éramos dos, y ya nosotras también preparamos los talleres” (Remedios, 2012).

En los años que siguieron, fue parte de las múltiples estrategias y alianzas para la conformación de lo que hoy en día es el CDMCH. Uno de los momentos que considera importante, es cuando al tiempo que se formaliza el Centro como una A. C., se decide su adherencia a la Otra Campaña:

Me acuerdo que como Centro firmamos y nos adherimos [...] porque es una lucha que nosotros hacemos también como organización [...] a lo mejor son *nuestros mismos objetivos contra el sistema*, pero también respetando nuestras autonomías, tanto del EZ como de nosotros. Al principio como que no entendíamos muy bien lo de la Otra [...] fue un poco difícil [...] empezaron un poco los problemas con la organización y un momento como de ruptura, de desestructuración de nuestra organización, porque la Otra Campaña era más que desde tu corazón, y no con una exigencia que la vivieras (Remedios, 2012).

Si bien en relación a su trabajo, se sentía emocionada, aprendiendo cosas nuevas y conociendo personas de diferentes espacios de organización y lucha social, también declara que las relaciones con su familia se dificultaron por la lejanía, la cual que era resentida principalmente por su compañero, con quien tuvo: “pleitos por celos, por todas esas cosas que los hombres piensan pues”.

4.1.3 ¿Ser madre y esposa o ser trabajadora del CDMCH? La toma de “conciencia feminista”

Cuando su hija se enferma de púrpura trombocitopenia, pide permiso de ir a Tila y se vuelve a encontrar en la encrucijada de regresar o no a San Cristóbal. Su madre le aconseja que regrese porque finalmente su salario era la principal fuente de ingresos del hogar.

Mientras ella estaba fuera de casa, era la madre y su pareja quienes se encargaban de los cuidados de la niña, lo que le provocaba un sentimiento de culpa: “me sentía yo triste, casi cada fin de semana me quería yo ir, pero a veces cuando trabajábamos con Mercedes no podíamos salir a las 5 de la tarde, salíamos las 10 de la noche y me angustiaba yo mucho” (Remedios, 2012). Cuando su hija se recuperó, decidió implementar una nueva estrategia para solucionar los constantes problemas familiares debido a su carga laboral: se decidió que se irían a vivir los tres a San Cristóbal. En ocasiones llevaba a su hija a las comunidades y su compañero fungía como chofer del Centro en lo que conseguía un trabajo estable.

Conforme Remedios iba aprendiendo sobre feminismo y género, obtuvo en estos discursos los elementos para poder hacer frente a lo que ella considera son las: “ideas machistas que tienen los hombres, y más los de comunidad [...] En las comunidades a los hombres se les forma desde niños que, por ser hombres, a ellos hay que servirles todo, lavarles la ropa, servirles la comida, pasarles el agua para la mano, y no hacer trabajos de mujeres porque es mal visto”. Poco a poco, le fue explicando a su compañero la importancia de distribuir equitativamente las labores domésticas, reafirmado lo que de alguna forma ella había aprendido desde su infancia, pero que a partir de su trabajo en el Centro pudo nombrar: “ahí fue cuando ya fui entendiendo muchas cosas de las que ya había vivido en mi vida ¿no?”.

En efecto, Remedios comenzó a identificar y nombrar hechos que desde pequeña le generaban malestar, a la vez que empezó a cuestionarse si la situación de opresión que viven las mujeres, la sienten por igual mestizas e indígenas: “siempre se estudiaba más a las indígenas, pero no a las mestizas... como que más se escuchaba: ‘no, es que las indígenas esto y esto’ y yo después un día me puse a pensar ¿y ellas cómo viven? [risas] y ahí cuando iban hablando, como que yo me iba identificando ¿no?” (Remedios, 2012).

En ese momento adquiere lo que podría considerarse una “conciencia feminista”, que la hace querer aprender y trabajar más para poder ayudar a otras mujeres:

[...] así fue como me fui un poco metiéndome en esto del feminismo, yo no sabía ni qué era el feminismo [...] a lo mejor es un poco difícil y complicado de entender, como indígenas, porque hay muchas cosas que no están dentro de nuestra vida como indígenas, términos que no son muy claros, como esto del ser feminista o el género que costó entender [...] hasta que no lo haces, hasta que no lo llevas hacia las comunidades; tú no ves estas diferencias que hay entre hombres y mujeres, y cómo están construidas las relaciones, y uno pues las vive en un principio, en tu vida de familia, como normal, pero cuando ya lo vas analizando, entonces te das cuenta que no es así... y yo ahí fui entendiendo muchas cosas en los talleres [...] fui entendiendo toda la situación que vivimos como mujeres, como indígenas... y como que me fue gustando, más que gustando como que de repente me daba coraje, si también nosotras las mujeres tenemos sentimientos, tenemos un corazón que siente alegría, que siente tristeza... y que a veces se queda en nosotras, no podemos decirlo... no, porque tu palabra no es tu palabra, te van a contradecir tu palabra, que para eso somos las mujeres... (Remedios, 2012).

En sus términos, desde *su palabra*, define el feminismo como un discurso que la *enamora*, algo que no puede entenderse si no es mediante la práctica, algo que se siente en el cuerpo, en su mente y corazón. La rabia que le produce escuchar el llanto y la tristeza de sus compañeras cuando comparten sus historias de violencia, la alientan a continuar en la lucha para transformar la situación en la que viven todas las mujeres: “ya no sólo para nosotras, ni para nuestras hijas; hasta tal vez uno dice, si regresara al pasado, para mi madre también... entonces así fue como yo empecé a llegar aquí y me quede hasta hoy” (Remedios, 2012).

A sus 34 años Remedios es la coordinadora del equipo de trabajo del CDMCH en la sede Norte, lo que le ha permitido regresar a vivir a Tila, y aún cuando ha podido sobrellevar su carga laboral con la convivencia familiar, sus padres le dicen que además de dedicarse a una labor pesada y difícil ser defensora de derechos humanos en Chiapas es un trabajo peligroso, pero ella no piensa dejarlo: “he aprendido muchas cosas y me ha ayudado mucho, no sólo económicamente, sino que a mí me ha cambiado como persona.”

4.1.4 Ser promotora-defensora de los derechos de la mujer es un estilo de vida

Remedios considera que su trabajo como promotora-defensora, ha marcado un antes y un después en su vida, lo cual no sólo ha estado influenciado por sus compañeras feministas mestizas, sino que también ha estado marcado por el estrecho trabajo que realiza con las mujeres en las comunidades indígenas y por la relación que ha tenido con otros movimientos sociales en la entidad como el zapatista.

Habemos muchas mujeres que estamos ahí en las comunidades, que estamos en el campo, trabajo y trabajo toda tu vida sin descansar y no tienes nada, no tienes salud, no hay clínicas, no hay medicamentos, no hay escuelas, o sólo hay hasta la primaria, luego los maestros no llegan [...] He visto mujeres que están enfermas y ahí en la cama esperando la muerte sin poder hacer nada [...] Lo más “pior” es que, aunque produzcas, no tienes para solventar tus necesidades [...] vi a mis padres trabajando, tanto trabajo, y horas, días... sin dormir bien, madrugando y cortando café... y al final ¿quién es el que se queda bien?, ¿por qué trabajamos tanto y sólo nos quedamos con un poquito que se va de las manos? (Remedios, 2012).

El ánimo de continuar en la “lucha” se lo da la relación de amistad que ha desarrollado con mujeres y hombres que comparten sus inquietudes. En ese sentido, se siente identificada con las y los zapatistas, sobre la posibilidad de construir “un mundo donde quepan muchos mundos”, sin olvidar que es posible que haya un gozo en su caminar: “cuando menos el reírnos, el estar contentas, el relajear; ellas también se sienten bien, ellas también salen de ése espacio, de su sólo estar ahí en la cocina, de sólo estar ahí pensando, estando tristes” (Remedios, 2012). Su trabajo es mucho más que recibir un sueldo, es un estilo de vida, una apuesta política.

En el día a día, desempeña múltiples tareas de acuerdo a las líneas de trabajo que fueron aprobadas después de la reestructuración del Centro: sensibilización, formación, producción, organización y defensa. Desde el acompañamiento psicológico y legal en los juzgados por una demanda de violencia familiar, hasta la siembra de hortalizas colectivas, mediado por discursos sobre la igualdad de género-etnia-clase que a veces no son bien recibidos en las comunidades donde viven las mujeres con y para las que trabaja el Centro:

[...] desgraciadamente vivimos en este país, en este sistema donde no hay forma, como mujer, de salir adelante, veámoslo, es nuestra realidad... Yo creo que solamente lo hacemos las organizaciones, las que hemos tomado un poco esta conciencia de impulsar a otras mujeres y nos topamos con muchas dificultades [...] por ejemplo, yo quisiera que esa mujer viviera diferente, pero a la vez requiere mucho esfuerzo, mucho trabajo con ellas, a veces tienes que hacer mucho más que eso, o a veces dices como que quiero salvar a todas las mujeres [...] Eso es un poco lo que a veces queremos, esperar mucho, pero no es así y lo entiendo... es paso a paso (Remedios, 2012).

Desde su punto de vista, las indígenas viven en un “mundo distinto” con otras formas de vida, de sentir y de pensar, pero que todas, indígenas y mestizas, vivimos violencia y debe de existir siempre una apuesta por el cambio:

[...] quisiera que fuera diferente, como un sueño, donde tú puedas salir libremente, donde tú puedas decir libremente tu palabra, sin miedo, sin inseguridad, donde tú puedas tener un cargo, o ser una agenta o ser comisariada en tu ejido, en tu comunidad y que los demás lo

vean como algo natural, pero eso no sé cuántos años tiene que pasar, para que llegue a darse (Remedios, 2012).

Sobre el impacto que ha tenido el trabajo del Centro entre las indígenas, habla sobre el caso de Jerónima (indígena tseltal de la comunidad de Coquilteel), quien en uno de los últimos talleres sobre la defensa de la tierra y las mujeres le decía que traía a una compañera para que “conozca sus derechos, sepa un día defender su tierra y no la dejen en la calle”. También narra la ocasión en que una indígena joven que es reconocida por su alto nivel de participación en las actividades promovidas por el Centro, cuestionó directamente los papeles de hombres y mujeres en la división sexual del trabajo en la comunidad, así como la decisión de que su padre no quiere heredarle tierra por ser mujer.

Justamente cuando ellas toman la palabra, *su palabra*, es que Remedios considera que las mujeres van tomando conciencia, cuando se dan cuenta de su realidad, de lo que están haciendo y de lo que quieren: “ellas están proponiendo, están diciendo, están llevando a otras mujeres, para mí eso es lo más grande, ahí está realmente el camino, y queremos que vayan dándose cuenta; no lo que yo vengo a decirles es lo que van a hacer, sino que ellas empiecen a exigir sus derechos, a conocerlos, a practicarlos” (Remedios, 2012).

En ese sentido, considera que es difícil medir el impacto que han ocasionado entre las mujeres, pero no le queda duda que el trabajo que realizan es fundamental en un espacio donde se considera que el gobierno no subsana sus derechos:

[...] si de verdad viéramos un gobierno, que no estuviera como ayuda, pero que dijera ‘voy a crear programas para las mujeres, pero como ellas quieren; vamos a ver cómo podemos impulsar su participación política en su comunidad, en nuestros espacios’ [...] ¿cuándo chingados voy a ver eso?, sino lo hacemos las mujeres, nadie lo va a venir a hacer por nosotras y no sólo para nosotras (Remedios, 2012).

Además de la dificultad de trabajar en un contexto política y económicamente desfavorable, la pesada carga laboral y los escasos recursos con los cuentan, son también retos para lograr sus metas, siendo su principal impedimento el tiempo, Remedios considera que una de las estrategias ideales sería que pudieran realizar instancias más largas en cada una de las comunidades con las que trabajan, incluso vivir con ellas, pero: “no es posible, no nos damos abasto”.

4.1.5 Hombres y mujeres trabajamos la tierra, hombres y mujeres tenemos derechos a la tierra

Uno de los principales temas en la agenda política del Centro, es el que está relacionado con la posesión, uso y usufructo de la tierra. Como he mencionado con anterioridad, después de la contrarreforma salinista comenzó el proceso de privatización de tierras comunales mediante el programa PROCEDE, lo cual ha ocasionado graves problemas al interior de los ejidos, en detrimento de la figura sobre la propiedad familiar del solar y las parcelas, y ha acentuado la postura de los hombres, que apelando a la costumbre, no permite que las mujeres hereden la tierra, lo que a su vez les impide tener voto en las asambleas ejidales.

A partir del reconocimiento de sus derechos como mujer y como indígena, Remedios ha tratado de hablar sobre este asunto con su familia:

[...] la idea es que por costumbre heredan los hombres y no las mujeres [...] mis papás tienen un solar que está grandecito, y tenían parcelas de café; pero una vez que estudiamos, mi mamá dijo que ella ya no podía seguir trabajando porque se sentía muy cansada [...] yo viví en el barrio Concepción, entonces ahí mi mamá construyó su casita, pero ya la construcción fueron apoyando mis hermanos, entre todos para construir, ahí vivimos y nos casamos todos. En la casa de mi mamá, en un principio su plan era dejarle a mi hermana y a mi hermanito, un poco las mujeres estábamos en contra de que se la dejaran a él, porque los hombres... le han dado muchos problemas a mi mamá, incluso tal vez, por eso está un poco mal, de tanta preocupación [...] La idea de que se lo iban a dar a él, fue un motivo de discusión en la familia, que a él se lo iban a dar la mitad de la casa y la otra mitad mi hermana, [pero ella] ya no vive ahí, pero yo he visto, yo considero que por derecho le corresponde la mitad, porque ha sostenido económicamente a mis padres. Ha sido una situación muy difícil [...] entonces ¿cómo se va concibiendo en la familia, esta idea del ser hombre y ser mujer?, pues más que nada, más valorado un hombre que una mujer (Remedios, 2012).

El papá de Remedios es hijo de ejidatarios y todavía aparece en la carpeta básica de ejidos, documento donde se registra a los dueños de las parcelas y que hoy en día todavía son en su mayoría hombres: “las mujeres no fueron tomadas en cuenta; por lo mismo que se dice que pues no saben trabajar y no tienen derecho, además pues se casan y se van con el esposo, ahí en su tierra, pero ése es la costumbre”.

Conforme los titulares iban falleciendo, las mujeres esperaron a que sus primogénitos varones cumplieran la mayoría de edad para que éstos se convirtieran en los representantes de la familia con voz y voto en las asambleas. Cuando su abuelo ya no podía asistir a las asambleas, la madre de Remedios comenzó a representarlo, convirtiéndose en la

única mujer de la cabecera de Tila (espacio donde se ubica la figura legal del ejido) que participa activamente en la toma de decisiones sobre asuntos agrarios.

Por lo general existe una baja o nula participación de las mujeres, pero el ejemplo de su madre y las bases políticas con las que cuenta Remedios la han impulsado a tener un acercamiento con las autoridades civiles y agrarias de su barrio, lo que le permitiría también asegurar legalmente un solar que ha construido junto con su compañero, el cual desea quede registrado al nombre de ambos.

Al hablar sobre la participación de su madre en los asuntos agrarios del ejido, Remedios comenta que también estuvo involucrada en algunas acciones que permitieron la difusión de la propuesta política zapatista en la región. Recuerda que cuando era muy pequeña, llegó a su casa una pareja de señores que dejaron un mimeógrafo y una máquina de escribir. Junto con sus hermanos imprimían y cortaban volantes, que eran repartidos durante las noches, por debajo de las puertas mientras el pueblo dormía. Su madre acompañaba a la pareja en sus recorridos por varias comunidades del municipio, hasta que comenzaron a ser perseguidos y amenazados por elementos de seguridad pública:

[...] mi mamá dijo que ya no se podían quedar, que era peligroso y más que era un pueblito más chico con montañas, la seguridad pública empezó a llegar en el pueblo y vigilaban, y ellos también se dieron cuenta que estaban siendo vigilados. Me acuerdo que ese mimeógrafo lo escondió mi papá en una cueva que había debajo de la casa, lo metió en un costal y lo llevo allá abajo porque iban a hacer cateos en las casas. Pasó como unos cinco o seis meses, y llegaron ya las personas un día nomás a traer eso, y se fueron ¡nunca volvieron! Eso pasó como en los 80's algo así, estábamos chiquitos todavía, y ya se fueron, nunca volvieron; entonces a mi mamá siempre le gusto meterse en la bulla como dicen, en la política (Remedios, 2012).

Una década después, en la madrugada del 1º de enero de 1994, Remedios se encontraba en un baile organizado por sus compañeros de la preparatoria. A las 3 de la mañana les dijeron que había un problema muy grave en Ocosingo: “nos fuimos a nuestra casa, y ya como a las 7 u 8 am que empezamos a escuchar las noticias en la radio, que había un conflicto y ya pues de esa vez que anunciaron del conflicto, pues ya no había clases, las suspendieron y se iba la luz en el pueblo... se empezó a sentir un silencio total en el pueblo”. La región Norte, se convirtió en un territorio peligroso, donde hasta la fecha existe una división interna entre los que simpatizan con los y las zapatistas y los diferentes grupos que pertenecen a organizaciones campesinas mixtas, de transporte público y partidos políticos.

El haber estado en la universidad cuando se llevaron a cabo las mesas de diálogo en San Cristóbal de las Casas, le dio la oportunidad de conocer más sobre las causas y objetivos del EZ:

[...] empecé, a escuchar y a como alegrar que las veía yo ahí, y veía yo que mucha gente venía y escuchaban su palabra... pero todo iba en contra del gobierno [...] empecé a sentir que eran compañeros que vivieron como nosotros, y así me fui metiendo, enterando del EZ, y ya empecé a llevar la información a mi casa [...] Poco a poco, en el transcurso de los años, desde el trabajo que tenía aquí, empecé a conocer que también hay gente del EZ y así empecé a construir unas relaciones con el EZ y hasta hoy que me visitan las compañeras (Remedios, 2012).

En una ocasión, las “compas” llegaron a dejarle frijol a su casa en Tila, su hermana comenzó a preguntarle si eran bases de apoyo del EZ, la conversación la hizo reflexionar sobre la dificultad de ser mujer, indígena y estar en la resistencia, en contra de un gobierno que violenta y discrimina. Para Remedios, el EZ ha sido un movimiento que “les abrió los ojos a todos”, que planteó la existencia de una posibilidad, una alternativa de lucha contra el sistema político, económico y social predominante:

[...] en lo poco que yo conocido a ellos, han echado pues muchas ganas [...] ahora que se muestran, como que da ese ánimo, ese deseo de decir aunque no sea uno base, pero también está caminando desde otro lado, desde otro movimiento, desde otra organización, y ellos también por su camino [...] Cuando escuchas que están enojados, por todo lo que pasa por los problemas de tierra, los problemas de la violencia, por los problemas de que no es justo lo que vivimos, lo que nos hacen, lo que nos quieren quitar, como que eso da fuerza (Remedios, 2012).

4.2 Esperanza, *ch'aplom ixik*¹¹⁷

Esperanza¹¹⁸ se reconoce como indígena ch'ol. Nació un 1º de febrero de 1985, en la comunidad de Hidalgo Joshil, municipio de Tumbalá, ubicado en la zona Tulijá tseltal-ch'ol de Chiapas. Es hija de una tseltal, y un ch'ol, por lo que ella habla ambas lenguas. Tiene 5 hermanas y 6 hermanos, de las cuales, sólo una está casada, y el mayor falleció a los 15 años de edad.

¹¹⁷ Literalmente significa mujer rebelde en ch'ol, en referencia a la frase de las zapatistas “mujeres con dignidad rebelde”.

¹¹⁸ Cabe mencionar que a diferencia de sus compañeras, Esperanza tiene un acento más marcado en su forma de expresarse en *castilla*, que es una manera específica en que las y los indígenas hablan y construyen el lenguaje, que es diferente a la manera en que hablamos como *kaxlanes*, y eso se ve reflejado en sus citas literales.

4.2.1 La comunidad y la lucha

Cuando le pido a Esperanza que me hable sobre su comunidad, le brillan los ojos: “Hidalgo Joshil era una comunidad muy bonita, como uno no puede explicar”. En su narración hace particular énfasis sobre las tradiciones y costumbres “buenos” que —a su parecer— se han ido perdiendo con el paso de los años, específicamente aquellas relacionadas con el respeto a la *madre tierra*, la práctica del trueque entre familias y/o comunidades vecinas (principalmente de café y maíz) y el sentido de colectividad.

Cuando estaba muy chiquita, se respetaba a la *sagrada madre tierra* [...] porque ahí sale toda la comida, es parte de la vida de nosotros, ésa la que me contaban mis papás, la veía yo también cómo es que hacían sus rituales desde dentro la milpa y desde fuera cuando ya están las cosechas, como un pequeño convivio, como un festejo tradicional (Esperanza, 2011).

El respeto a la madre tierra adquiere un significado particular en su comunidad, la cual, al estar rodeada por un río, en temporada de lluvias son comunes las inundaciones y la pérdida de bienes materiales, vidas humanas y cosechas. Fran dice que su abuelo le repetía que no debían de sentir miedo al agua, pero que a veces las intensas lluvias podían representar un castigo porque no se ha respetado el equilibrio entre lo que la comunidad “toma” de su madre y las formas en las que se le retribuye.

Sus padres contrajeron nupcias a temprana edad (a los 17 años), como suele ser la costumbre en las comunidades indígenas, adoptando los roles de una división sexual del trabajo, donde los hombres son los encargados de trabajar la tierra de la que obtendrán los insumos necesarios para la vida familiar y las mujeres deberán estar en casa, criando a las y los hijos, sembrando hortalizas y cuidando animales de traspatio¹¹⁹.

¹¹⁹ Cabe mencionar que las diferentes etapas de la vida de las y los indígenas están marcadas por edad y género, así como por alianzas que derivan en derechos y obligaciones dentro de las comunidades. El matrimonio es uno de los ciclos más importantes en las comunidades indígenas, pues es el comienzo de una nueva familia o la extensión de la de origen; en general, las comunidades son endógamas, aunque también ocurren enlaces con miembros de otros pueblos. Con el casamiento, la pareja alcanza el estatus de adultez y la capacidad de reproducirse; en principio, con esto el hombre obtiene también el derecho a la tierra. Los trámites del matrimonio comienzan cuando los padres del joven piden a la mujer y le ofrecen regalos a los futuros suegros. A partir de este momento, la mujer está “apartada”, un estatus que se supone debe estar respetado por otros muchachos; al mismo tiempo, el joven adquiere el compromiso de ayudar a su futuro suegro en las tareas cotidianas. Así, la forma tradicional del matrimonio constituye una relación fundamental entre familias. Sin embargo, este procedimiento está perdiendo vigencia, pues debido a las limitaciones económicas y a las ideas provenientes del exterior, muchas parejas se establecen sin seguir el protocolo; sin embargo, con la alternativa de la “huida” la pareja pierde el respaldo familiar en el sentido de una autoridad que vele por la continuidad y el deber de los esposos (cfr. Alejos y Marínez, 2007, 29-31).

La cosecha, distribución y venta de café representa la mayor fuente de ingresos para la economía doméstica. Sin embargo, el esfuerzo, tiempo y dinero que se invierte para su producción, así como la dependencia hacia los “coyotes” para su venta y distribución, provocaron el descontento de los comuneros de la región (entre los que se encuentran sus padres y abuelos) sobre todo, cuando a finales de la década de 1980 cayeron los precios internacionales del café:

Cuando ya es tiempo [de siembra] pues se tenía que trabajar, limpiar, ver el chapurrado del café, y llega también su momento de que se va a tener también ya la cosecha, y se tenía que cortar, se tenía que ir a traer o despulpar un montón. Entonces siempre veía: ¿pero por qué tanto como discusión que hace mi familia?, porque el café está bien barato, ése es el trabajo pues que se hace y ahí podíamos comprar todo del poco dinero que salía del café, comprar lo necesario para también sostenernos. Como todo, como familia, entonces estaba muy barato, ¡\$5 pesos el kilo café oro, sí! (Esperanza, 2011).

Ante esta situación, su familia paterna decide integrarse al proceso organizativo que se estaba generando en las cañadas y montañas de la zona Selva-Norte del estado y que años después sería conocido como el movimiento zapatista (o como ella lo nombra “la organización”): “es ahí donde [nos] asumimos en la lucha pues, colectivamente”.

El riesgo que implicó su adhesión al movimiento fue muy grande: “eran perseguidos, hostigados, todos los días; porque allí [en la zona Norte] eran más fuerte los paramilitares y por eso no se tenía que decir nada, qué es lo que se está planeando... porque ellos lo veían como si fuera normal el precio de nuestro café” (Esperanza, 2011).

Una de las acciones políticas que en aquella época marcó su vida, fue una manifestación que tuvo lugar en el poblado de Bachajón, en reclamo a los bajos precios que los coyotes pagaban por sus cosechas de café. Con tan sólo 9 años, Esperanza se escapó de su casa para ir a la marcha. Se unió a uno de los contingentes donde estaban mujeres de diferentes comunidades y le pidió al encargado de hacer los carteles que le hiciera uno - porque ella no sabía escribir- en donde se leía “pinche coyote, no nos estés robando, nuestro producto es nuestra vida”:

[...] nos fuimos a plantar un ratito en frente de la presidencia, luego fuimos como para abajo, allí estaban los lugares donde se compra el café pues, que son coyotes, [les gritábamos] ¡tampoco nos hagan eso, porque mismo hermanos! [...] adelante [estaban] las mujeres, como siempre pues... yo iba en el medio. Entonces estaban diciendo: “¡cuidado, cuidado!”; tiraron el gas lacrimógeno para que nos salgamos, algunos iban preparados, intentamos cubrirnos pa’ que no nos hicieran daño pues, pero no fue suficiente... como que se oscureció, veía como estrellitas yo, me fui para atrás... lo que ya comenzaron a hacer es disparar los de la seguridad pública... tirando la balacera... Seguíamos corriendo, yo perseguí a una compañera, pensaba que todos íbamos a estar bien. Llegamos al carro, nos estábamos

acercando, no teníamos miedo, allí íbamos cuando vi que venía [una bala], pero pensaba yo que no me iba a tocar a mí, yo iba pues gateando, salvando pues, para que no me tocara, pero ya cuando sentí... sentí caliente, caliente, como si fuera fuego, ¡hijos todo lo sentí así! [mueve sus manos alrededor de la cara] cuando sentí fuerte el calor, es mi rodilla, y yo dije, “¿pero qué me paso?” así de una vez me caí, vi todo oscuro... (Esperanza, 2011).

Sus compañeras le dijeron que se cayó en un arroyo de aguas negras y que sangraba profusamente. Llamaron a una ambulancia para que la atendieran, pero en Bachajón dijeron que era necesario trasladarla a Villahermosa. Su padre, que no sabía que estaba en la manifestación, la riñó cuando, después de un mes de estar en coma, ella despertó.

La única persona que estaba era mi papá; mi mamá no podía estar porque estaba preñada, [...] aparte no podía ir más gente, porque no tenemos mucho dinero, porque nadie se hizo responsable de lo que me había pasado [...] Sentí como que me había *crecido*, como que algo tenía en la cabeza, pero también tenía mucho dolor, mucho coraje, mucha tristeza [...] ésa era la que más tenía, porque yo, cuando supe que estaba mal mi pie... como no de llorar, si no de gritar: “¿por qué me paso a mí?”, y como me estaba regañando también mi papá: “te dije que no te muevas, te dije que no te fueras a ninguna parte, porque tú estabas chiquita” [...] tenía razón, me había dicho, pero yo quería [ir], porque me gustaba, y quería hacer algo también desde allí, desde esa mi edad para que vaya aprendiendo (Esperanza, 2011).

Después de una larga recuperación, sus padres le dijeron que ya no podía seguir yendo a la escuela de la comunidad. La reacción de Esperanza fue contundente, ella tenía que seguir con su educación porque “su dolor tenía que valer de algo”. A un año de su accidente, regresó a la primaria, donde algunos de sus compañeros le decían que la habían “balaceado” porque era zapatista. A pesar de los constantes hostigamientos, continuó con su preparación; el ir a la escuela, aprender a leer y escribir, significaba ante todo, una manera de obtener herramientas para defenderse.

Mientras tanto, debido a la tensión entre la cantidad de parcelas disponibles para el cultivo y el acelerado crecimiento la población, algunos comuneros de Hidalgo Joshil – incluida su familia- decidieron buscar nuevas tierras (en la zona Selva) para su colonización. Para poder lograr dicho objetivo, continuamente se realizaban reuniones “secretas”. Después de una de estas reuniones [que había sido en la cabecera municipal de Tumbalá] el carro en el que viajaba su familia fue emboscado, su padre es capturado, torturado y acusado como el presunto dirigente de los zapatistas:

[...] venía mi papá manejando un carro, era el chofer y yo venía atrás [...] había un palo en la mera curva, cuando sale la policía, la seguridad pública, salen como a tapar el camino [...] supuestamente le dijeron a mi papá que se tiene que ir a la cárcel ¡porque es el dirigente de los zapatistas! [...] lo habían disparado al carro, le poncharon la llanta y se tuvo que estacionar, se estacionó el carro e inmediatamente vinieron a sacar a mi papá [...] Lo vi cómo

es que a mi papa lo golpearon con un arma, le golpearon la oreja, le golpearon la nariz, le dieron con su arma aquí en el hombro, le dispararon en los pies... yo ya gritaba [...] sentía que no tenía fuerza, no tenía valor; aunque sí somos varios mujeres que estábamos allí, pero no podíamos... y lo llevaron a mi papá, y lo torturaron bien feo, casi cinco días, pero no lo llevaron a la cárcel [...] así fue de mi papá, y otra vez comencé a cuestionarme: “ya me paso a mí y pasa mi papá, y hora ¿qué voy a hacer?”, pero no tenía una solución, no tenía ni una, ¿qué voy a hacer como mujer, como Esperanza? (Esperanza, 2011).

4.2.2 El trabajo con los colectivos de mujeres BAZ

A partir de ese momento, Esperanza comenzó a acompañar a una de sus tías paternas, -la cual ya tenía un cargo en la organización (EZ)- a las reuniones que los incipientes colectivos de mujeres tenían en varias comunidades de la zona Norte y que se perfilaban como BAZ.

Para mantener la clandestinidad, tenían que salir antes que despuntara el sol, cargando tostada y pozol para comer durante las largas caminatas. En ocasiones, las ausencias de casa duraban hasta cuatro días, por lo que Esperanza comenzó a faltar constantemente a la escuela. Le dijeron que tenía que dejar de asistir a las reuniones con su tía para poner más atención a su educación, pero ella se resistía: “me trataban como si yo fuera una tonta, una niña tonta [...] seguía yendo a la escuela pero cuando hay otra vez salida, iba con mi tía [...] casi ya me estaba dando de baja en la escuela, [pero] se sorprendieron mucho los maestros, porque cada vez que hay examen pasaba” (Esperanza, 2011).

Su tenacidad dio frutos, al poco tiempo “la organización” le concedió un cargo para la “concientización de las compañeras”, para lo cual tendría que viajar constantemente. Sus padres accedieron con la condición de que terminando de dar sus pláticas y talleres, tenía que regresar inmediatamente a su casa, sin embargo, en uno de sus viajes le sucede otro accidente:

[...] que vengo en un taxi, veníamos yo, cuatro cargas y una señora que estaba embarazada; yo me vine adelante como copiloto, pero el chofer sí la veía que estaba borracho pues...pero como dije, tenía que llegar. Pues nos vamos ya [...] cuando llega en la mera curva, se choca el taxi [...] Me lastimé en mi frente y la columna [...] en la silla del coche hay como alambre, entonces ese alambre salió y entró en la espalda, mi columna pues, siempre me da dolor porque entró es como más que nada la piel y el hueso que pasó a raspar [...] Cuando supo mi papá que estaba en el hospital se volvió a encabronar, porque se está recuperando él, y me pasa otra cosa [...] un mes creo me tardó para que se curara, seguí en lo mismo hasta allí, es como contar cuánto canasto, cuántos goles me he metido, como en el fútbol... (Esperanza, 2011).

Por aquel entonces, ya había ocurrido el alzamiento armado de 1994, por lo que al parecer de Esperanza, en esos momentos era más importante que nunca, fortalecer la postura y visión política de los colectivos de mujeres con los que trabajaba. A pesar de que en ese momento no conocía la LRMZ, a ella le quedaba claro que mujeres y hombres deberían de tener los mismos derechos: “yo no lo conocía ese papel [LRMZ], pero sabemos que tenemos derecho, sólo como decían: ‘hombres y mujeres tenemos que luchar’”.

Con la creación de los Aguascalientes Zapatistas¹²⁰, ella fue nombrada como la encargada regional para la promoción del trabajo entre los colectivos de mujeres:

[...] tenía miedo, más que por el rechazo que me podían hacer que soy chamaquita [...] tenía también que aprender [...] Entonces comenzamos a hablar sobre cómo nos sentimos, cómo nos vemos, cómo los vemos nuestros trabajos, cómo lo vemos en nuestras cosechas [...] toda eso, apuntando en mi cuaderno, te digo que faltaba mucho para que yo llevara una guía o algo así. Entonces pasamos allí platicando, hasta que lleguemos a entender por qué queremos organizarnos, por qué nuestros trabajos colectivos y por qué queremos ser zapatista, ¿por qué?, porque la palabra es palabra, pero nosotros, nosotras, ¿cómo le vamos hacer? (Esperanza, 2011).

A partir de los análisis sobre la situación política y económica de la región y del estado, poco a poco fue apareciendo, desde la voz de sus compañeras, el cuestionamiento a su posición de subordinación por razón de sexo y “raza”, no sólo en los contextos locales y nacionales, sino también en sus comunidades. Apreciaciones como la creencia naturalizada de que las mujeres sólo tienen que estar en su casa, criando a sus hijos; que no tienen derechos; que aquellas casadas ya no pueden salir y que las más jóvenes deben de cuidarse de no andar en la calle sin arriesgarse a ser tachadas de “locas” (conocido como *rechear*) fueron discutidas en los talleres y pláticas con las mujeres.

En ese sentido, dice que lo difícil de su trabajo no residía en las largas jornadas y caminatas que tenía que hacer para dar sus talleres, sino en el cuestionamiento directo que hicieron las mujeres que a las que se pretendía “concientizar”: “¿de qué sirve que concientice, si yo no estoy consciente? pero no se decía concientización, se decía, lo que se hablaba, que teníamos que hacer nuestros trabajos, por qué queremos ser zapatistas”. Ella misma experimentaba esos señalamientos de parte de su propia familia y comunidad, por lo que en el transcurso de sus capacitaciones, las discusiones entre sus compañeras la

¹²⁰ A finales de 1995, el EZLN propuso la creación de 5 Aguascalientes (La Realidad, Oventic, La Garrucha, Morelia y Roberto Barrios), concebidos como sedes para las iniciativas político-culturales y de intercambio entre las y los zapatistas con la sociedad civil.

interpelaban: “me decían que estoy loca, que estoy buscando marido... que digan pues, total no estoy haciendo nada, algún día se darán cuenta”.

4.2.3 *No sólo sabemos hacer “waj”*¹²¹

Después de reflexionar con sus compañeras sobre la división sexual del trabajo en sus comunidades, Esperanza regresaba a su casa y tenía que cumplir con las labores que me dice se “acostumbra son de las muchachas y la mamá”, como el cuidado de las y los hermanos pequeños, hacer las tortillas, poner el café, ir a la hortaliza y atender a los animales de traspatio. Para que le diera tiempo de coordinar sus actividades políticas, escolares y domésticas, todos los días tenía que levantarse a las 3 am; en ocasiones su mamá le pasaba agua fría por los ojos para que despertara; después, le tocaba moler a mano el maíz necesario para hacer suficientes tortillas, para alimentar una familia de más de ocho integrantes. Posteriormente, se bañaba e iba a la escuela, de regreso hacía su tarea y se ponía a moler el pozol que al día siguiente se llevarían los familiares varones a la milpa, al mismo tiempo cuidaba a sus hermanos pequeños y les daba de comer a los animales de traspatio: “todos los días, pues, moler y moler, y tortear y tortear... en la tarde tenía que trabajar también la hortaliza que manejaba mi familia, a regar las plantas, o si no el pollo, o si no muchas cosas pues que se salen, y así...” (Esperanza, 2011).

Ella me cuenta que desde los 6 ó 7 años los padres les enseñan a sus hijos que tienen que traer leña y trabajar la tierra, mientras que a las hijas se les dice que tienen que cuidar a las y los hermanos pequeños, así como “ayudar” a sus madres en las labores domésticas: “porque las niñas un día se van a casar y tienen que aprender a hacer todo el trabajo de la cocina y que los hombres tienen que aprender también a traer leña y hacer su trabajo en la milpa”.

Aunque a su madre no le parecía que Esperanza fuera la escuela, en tanto que “no es cosa de mujeres” y le quitaba tiempo para los trabajos domésticos, su papá y tías la apoyaron para que continuara estudiando, al tiempo que iba sumando cargos en la

¹²¹ Tortilla.

organización¹²² y avanzaba el proceso de regularización de las tierras recuperadas durante el alzamiento armado (como resultado de esta lucha, hoy en día Esperanza es ejidataria de Nuevo Lázaro Cárdenas, asentamiento ubicado en Palenque, del cual su familia fue fundadora).

Cuando terminó la secundaria, tuvo que salir de Hidalgo Joshil. Durante su formación media superior, vivió en el albergue Casa Santa María, ubicado en el vecino municipio de Yajalón: “como no tenía para pagar el cuarto [...] me quedaba en ése albergue; no se pagaba en efectivo, sino que se pagaba en especie, trabajábamos, hacíamos artesanía [...] hacíamos bolsas, blusa y también hacíamos hortaliza, era nuestro trabajo para pagar los tiempos, la comida, todo allí en ese lugar” (Esperanza, 2011).

A pesar de que se sentía contenta por tener la oportunidad de continuar con sus estudios, la estancia en el albergue estuvo llena de situaciones en las que fue discriminada y violentada, por su condición de sexo y “raza”, así como por su participación política en el movimiento zapatista: “la encargada del cuidado de las estudiantes [una mestiza] constantemente decía que las indígenas éramos unas cochinas, que no nos bañamos, jahhh montón de cosas! [...] pero todo lo aguantábamos” (Esperanza, 2011).

El rígido reglamento de Casa Santa María, establecía que las jóvenes tenían estrictamente prohibido hablar con muchachos y/o tener un novio; además tenían que cumplir con los estrictos horarios de entrada y salida, siendo las 6 pm la hora límite en que se permitía el ingreso a las estudiantes.

[...] a mí me levantaron un reporte, que porque hice unas cosas malas [...] que según yo le estaba maldiciendo a la encargada [...] La que era la encargada había dejado entrar a un seguridad pública para tener amoríos... pero yo tengo miedo, si nos pasa algo ¿qué vamos a hacer [...] Entonces fue todo al revés [...] [dijeron que] había llegado más de las 9 pm... yo fui a hacer mi tarea y llegué a las 5 minutos para las 6 pm y ya estaba cerrado la puerta [...] esperé una hora, pero como no me abrieron tuve que ir a ver carro para regresar a la comunidad de mi abuelo; entonces la queja fue que yo había ido a dormir en la casa de no sé quién, pero no era verdad pues, era simplemente de que yo ya había acusado a la encargada y había permitido entrar al policía [...] Ellos sabían el origen de mi lucha que había pasado, y sentía peor más que discriminación. A mí me vale de palabra, pero intentaron, más que nada [silencio largo] cómo te dijera, la discriminación sé que no está bien, pero intentaron asesinar me... (Esperanza, 2012).

¹²² En su trabajo de concientización y acompañamiento a los colectivos de mujeres en comunidades BAZ, Esperanza fue representante regional de las mujeres en 8 Municipios Autónomos Revolucionario Zapatistas (MAREZ) de la zona Norte, suplente y consejo autónomo –máximo grado de autoridad civil-, así como defensora de derechos humanos.

Me platica que una noche, estaba cayendo una tormenta que supuestamente hizo que se fuera la luz en el albergue. Ella sentía miedo porque se había caído un pedazo de la lámina del techo y se estaba inundando el pozo; sus compañeras se habían ido a la habitación de la encargada por lo que ella se encontraba sola en el cuarto. Cuando bajó por las escaleras para pedir auxilio, logró reconocer una voz masculina que le decía: “aquí te vas a acabar, tú eres la zapatista, ya no vas a seguir dando más queja a las autoridades”, al tiempo que sintió cómo la empujaron hacia el pozo, mientras escuchaba que la encargada gritaba que eso era “lo que se merecía”. Los gritos de ayuda de Esperanza fueron escuchados por un vecino del albergue que prácticamente le salvó la vida.

Ella dice que esa noche le había parecido algo irreal, como un sueño, sin embargo cuando en otra ocasión le pusieron una víbora de cascabel debajo de su cama, Esperanza no tuvo duda de que las intenciones de hacerle daño eran reales. gAnte mi cuestionamiento sobre el por qué seguía en el albergue después de esos ataques, responde: “me quedaba porque me preocupaban más otras mujeres que yo, quería yo estar; y otro, es porque quiero estudiar y no teníamos dinero [...] si me iba a regresar a su casa de mis papás, me iban a decir que ya no... entonces hubieron muchas cosas que me retuve para que yo estudiara... y eso es lo que más me duele” (Esperanza, 2012).

Cuando faltaban 6 meses para que terminara la escuela, su padre decide sacarla del albergue, ya que debido a los constantes maltratos y peleas con sus compañeras y con las encargadas, Esperanza dejó de comer y se enfermó: “Una vez estaban comiendo todas mis compañeras: ‘ten tu comida, es que así debemos de tratar a las zapatistas, así debemos de tratar a las mujeres que están metiendo en eso, aquí no te vamos a tratar bien’, pero yo tampoco decía que era zapatista, decía que era una estudiante, una mujer que quiero también estudiar y que por eso estaba ahí” (Esperanza, 2012).

Mientras tanto, ella no había dejado el trabajo con los colectivos de mujeres en las comunidades BAZ; aprovechaba los fines de semana o el período vacacional, para continuar el trabajo en los colectivos de mujeres -del cual era representante regional- y que consistía en la crianza de animales (pollo y cerdos), el cultivo de hortalizas, la elaboración de pan y de artesanías para el autoconsumo y el trueque.

Lo que me importaba era el trabajo que venía haciendo, todo lo que he podido sacar también adelante, [...] seguí dándole hasta donde pude... eso es la que me duele mucho también... no traicionar, pero lo he abandonado un poco a las compañeras, daba el trabajo con toda fuerza y

mi corazón, pero yo dije que pues era difícil porque iba creciendo también, iba terminando también cada etapa de mi vida del estudio y necesitaba prepararme, donde ya se enojaron los compañeros, fue cuando entré a la universidad porque es allí donde no querían que yo entrara a estudiar... (Esperanza, 2012).

4.2.4 De agrónoma a abogada, de soltera a compañera

Cuando Esperanza quiso estudiar una carrera, pensó en lo mucho que le gustaba cuidar animales y trabajar la tierra. Consideró que su mejor opción era convertirse en ingeniera agrónoma., pero debido a la precaria situación económica en la que se encontraba su familia (que continuaba pagando deudas por las recuperaciones médicas tanto de ella como de su papá) para que pudiera hacer posible su “sueño” profesional, tuvo que buscar un trabajo fuera de la comunidad y aceptar la condición de llevarse a su hermano pequeño como acompañante:

[...] estaba en Palenque y busqué primero un trabajo pero no encontré, además no había la carrera que me gusta, entonces me dieron información y el plan de estudios del Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario (CBTA), estaba buscando información de las universidades, me dijeron que hay una como sucursal en la capital de Villahermosa... Nos fuimos con mi hermanito, para Jonuta (Tabasco) [...] De mientras era la temporada de sandía y encontramos una señora [...] le dijimos que queríamos trabajar en lo de la venta [...] De recoger 70 sandías nos daban 50 pesos, era poco pero estaba bien, era libre la comida y había para descansar, ya de ahí comenzamos a hacer nuestro trabajo, salíamos desde las 5 am a las 6 pm [...] tardamos ahí, pero estaba pensando que ya van comenzar las clases y tenía que ir a la escuela (Esperanza, 2012).

Cuando comenzaron las clases, Esperanza encontró un trabajo de medio tiempo en una tienda de abarrotes; sin embargo, ante el poco dinero que ganaba, la responsabilidad de cuidar a su hermano y el no tener tiempo necesario para asistir a la universidad y hacer sus tareas, pensó que lo mejor sería regresar a casa. Aunada a esta situación, su padre le envía una carta donde le expresaba la preocupación de su madre por su bienestar y el de su hermanito.

Esperanza descubrió que existían más motivos para su retorno, la habían nombrado representante de las mujeres “Colectivo Zapatista”, y su padre deseaba que estuviera ahí para que asumiera su cargo: “sí me bajó la ilusión, mi sueño, pero mi papá también quería que yo lo haga y ya me habían nombrado en la reunión”. Continuó con el trabajo, no sin antes recibir cuestionamientos de sus compañeras sobre su breve “abandono”. Conforme pasaba el tiempo e iba recibiendo nuevos cargos, Esperanza se sentía más cómoda, y

decidió que su objetivo sería el poder lograr un proceso horizontal de toma de decisiones entre sus compañeras:

Me gustó mucho mi trabajo, porque muchas mujeres lograron obtener lo que querían, más que nada su libertad, decir su palabra, lo que piensan, lo que sienten o lo que quieren hacer [...] Desde ése mismo momento ya era secretario de consejo autónomo, desde el mismo como representante, soy también secretario, [...] ¡híjole! lo sentía también como difícil porque tenía que hacer como que dos cosas, pero sé que puedo... Nunca me llamó la atención ser insurgente, quería yo más bien luchar así, en el sentido como más político. [Luego] me dicen que ya estoy como consejo autónomo [...] duré casi como 4-5 año, ya quería salir, pero no se daba la definición de otra cosa, pero ahí estaba en mi trabajo más bien político, analizar los contextos, lo que está pasando en la realidad, lo que está pasando a nivel como local, nacional y hasta internacional, para darlo a conocer a las mujeres (Esperanza, 2012).

Para cuando fue nombrada consejo autónomo, en los talleres de concientización ya se analizaba la LRMZ, abordando específicamente el tema de los derechos de las mujeres; asimismo, se dio una mayor atención a la reflexión sobre el problema de la violencia: “tanto de humano, como de la tierra”. Como también la nombraron defensora comunitaria de derechos humanos, era importante que obtuviera herramientas legales que pudieran ser útiles para los diálogos que algunas comisiones zapatistas tenían con representantes gubernamentales, así como para la denuncia de violencia y amenazas por parte de cuerpos militares y paramilitares en la zona Norte:

Comencé a llegar con los de la Red de Defensores Comunitarios de los Derechos Humanos [en SCDLC], donde primero tenemos que conocer las leyes y de si pasa una situación para saber qué podemos hacer, conocer las instancias, instituciones para saber dónde quejarnos y era lo que nos daban [...] veníamos tres días al mes, y es ahí donde conocí al Roberto¹²³ [su actual compañero] y nos capacitábamos en cuestiones de poder salir con todas las problemáticas que se están suscitando en lo que es la comunidad, nos daban taller de cómo se podían dar quejas relacionadas con el acuerdo 169 de la OIT y así nos daban las capacitaciones de los derechos humanos colectivos y a veces lo individual, porque a veces es importante saber de eso (Esperanza, 2012).

Como menciona Esperanza, es en la Red donde conoce al que hoy en día es su pareja. En compañía de Roberto, recibía las capacitaciones y realizaba las prácticas para la documentación y denuncia de violaciones a los derechos humanos en diferentes regiones del estado. En una ocasión, cuando estaban en Montes Azules, Roberto le preguntó si ella había estudiado una carrera, ante la negativa, éste le dijo que si quería, podía cursar una licenciatura pidiendo un apoyo económico.

¹²³ Su nombre también ha sido cambiado por razones de confidencialidad.

A pesar de que siempre quiso dedicarse a una profesión relacionada con el trabajo agropecuario, las necesidades del movimiento la convencieron de estudiar la licenciatura en derecho; no obstante, sus antecedentes políticos y su cargo como defensora comunitaria de derechos humanos no le dejaban muchas opciones sobre el lugar donde podría realizar sus estudios:

En la Facultad [de derecho de la UNACH] no me va a dar tiempo, [y] si soy recomendada por la Red no me van a dejar entrar, porque decían que no aceptaban alumnos “socialismos” quiere decir que aquí no dejaban entrar a luchadores sociales [...] es ahí donde ya fui a la Manuel José de Rojas, para ver cuánto se paga, los requisitos [...] tenía muchos trabajos, y me pareció perfecto que no era toda la semana [...] busqué una forma para estar yo becada, como te dije que estuve en una casa-albergue que también podían apoyar para tener una carrera, entonces yo pues hice una solicitud porque la constancia de conducta que me dieron fue bien, presenté mis papeles y me dieron beca para dos años (Esperanza, 2012).

Poco después de que fuera aprobada su beca, comenzaron a circular “chismes” de que ella ya tenía novio, y por lo tanto, no tenía derecho a seguir recibiendo el apoyo:

[...] dijeron que ya tenía un niño, apenas llevaba para dos años de mi estudio de la carrera de derecho, resulta que no es verdad, ya conocía a Roberto, pero como compañeros de trabajo... es que siempre con el Roberto salíamos juntos, al Ministerio Público, al Juzgado, a la comunidad... él estudiaba en la misma escuela y ellos dijeron que ya teníamos un hijo, ¿no te imaginas!” (Esperanza, 2012).

Para poder hacer frente a sus deudas, Esperanza consiguió un trabajo como mesera en un restaurante del centro de San Cristóbal. Al tiempo que trabajaba y estudiaba, aprovechaba algunos fines de semana para regresar a su comunidad, donde vendía pan y cultivaba su hortaliza con lo que ganaba un dinero extra.

En el momento que tuvo que elegir un lugar para prestar su servicio social, se ofreció como voluntaria del CDMCH, espacio que conoció durante su capacitación en la Red: “entonces fui a hablar con Coni, -que era la coordinadora- y dijo que estaba bien que entrara de voluntaria, estuve un año y medio” (Esperanza, 2012).

También en esta época, Roberto le propone que sean formalmente una pareja, hecho que le ocultó a su familia por miedo al enojo y porque, según comenta, en las comunidades no existe la noción del noviazgo, sino que: “el que llega a pedir es porque se va a cuidar a la muchacha, porque ya va a tener su compromiso, y ya no puede ni salir, ni andar con cualquiera de las personas” (Esperanza, 2012), aunque su padre había rechazado a dos pretendientes que la habían “pedido”, le tenía estrictamente prohibido tener un compañero.

Después de haber cubierto su voluntariado en el CDMCH, en la universidad le dijeron que su trabajo no podía ser reconocido como servicio social, ya que éste debía de ser prestado a una institución de gobierno:

[...] pensaba que ese tiempo me iba a servir como el servicio social que me pedía la escuela, pero resulta que no fue aceptado [...] y es ahí donde se chingó la cosa, mi papá me mandaba un poco de dinero, pero ya estábamos como formal novio con el Roberto y todo. Como ya estaba en séptimo semestre tuve que buscar otro lugar y fui a dar al Juez Mixto de Yajalón, pero ya estábamos más que juntos con el Roberto aquí en San Cristóbal (Esperanza, 2012).

Como su compañero tampoco tenía un trabajo asalariado, Esperanza le pidió a su papá y a su abuelo, apoyo para el pago de sus colegiaturas y de su graduación: “mi abuelo vendió ganado, mi papá también y el café... pero le dije que era mi amigo que le va a reponer su dinero... ya sé que hice mal, no dije que era mi novio...”. Cuando se enteraron que el “amigo” de Esperanza era en realidad su novio, se desató un conflicto familiar en donde el abuelo determino que se *tenían* que casar:

[...] nos dejaron de mandar [dinero] un mes y nos afectó mucho, es que la verdad dependíamos del dinero de mi papá, para la comida, para la renta... Pasaron los días, mi estómago hacía ruido [...] el dueño del departamento llegó y le pedía dinero prestado para llamar a la familia, no teníamos pena... es que yo ya no sentía si estoy viva o no, y ya le llamó a mi papá, ya tocó su corazón mi papá y me llevaron al hospital con el Roberto que estaba mal, pero se hacía el fuerte [...] ahí en la comunidad no le contestaban, hasta que dijo que quería hablar con don Sebastián porque su hija se está muriendo [...] Me tuvieron que hacer una endoscopía, tenía malos los intestinos [...] vino mi papá y me dijo que no sabía, que lo perdonara... pero yo era la culpable de todo, porque yo les mentí, fue cuando entendió que yo quiero mucho al Roberto, que los dos nos queremos y me va a apoyar en todo lo que pueda, pero yo le dije que no quería nada, que iba a trabajar (Esperanza, 2012).

4.2.5 Sobre las dificultades y oportunidades del trabajo en el CDMCH

De 2008 al 2009, Esperanza trabajó en el Juzgado de Yajalón. En el 2009 había salido una convocatoria del CDMCH solicitando una abogada, pero en esa ocasión no fue aceptada. Ella continuaba con su trabajo político en comunidades BAZ, aunque con menor intensidad y sin cumplir con un cargo.

En el 2010, el Centro vuelve a solicitar una abogada y promotora: “la cosa es que se solicitaba una abogada con experiencia y con cédula, pero yo no tenía cédula; experiencia sí, sobre todo en la defensa de los derechos humanos y carta de recomendación... desde esa misma convocatoria pedían abogada y promotora, pero bueno la vista que tenía es que podía quedar de promotora porque no tenía cédula” (Esperanza, 2012).

Al no contar con dicho requisito, aceptó el puesto de promotora, lo que le ocasionó un gran enojo, el argumento de que no tenía la cédula le parecía insuficiente, sobre todo porque que ella tenía experiencia y había trabajado con compañeras autónomas: “no sé, me sentí como humillante; le dije [a la coordinadora] que soy pasante de derecho, que tengo experiencia, que he acompañado personas en cualquier instituciones [...] pero acepté porque me llegó la desesperación, y me dijo que voy a ir a Yajalón” (Esperanza, 2012).

El puesto de abogada lo obtuvo una mestiza originaria de Chiapa de Corzo con la que el equipo de trabajo no tuvo una buena relación. A consideración de Esperanza, la abogada no pudo resolver los casos que se iban acumulando, no se involucraba en las otras estrategias de trabajo del Centro (sensibilización, capacitación, producción), y tenía comportamientos racistas hacia las compañeras indígenas:

[...] siempre había discusiones, desacuerdos, venía el pleito entre yo y ella [...] ni un caso no lo pudo lograr de terminar, porque yo no podía hacer eso, era su responsabilidad [...] cuando me ponía a jugar con la Victoria, nos regañaba pues “que somos unas pinches indias, que no tenemos respeto”, entonces le dije que yo no quiero ni problema, ni con nadie, pero una noche antes ya había regañado a Victoria y estaba llorando en la oficina, y cuando llega ya me comenzó a putear, que yo soy una pinche india, que no valgo para nada, que no sirvo para nada, que soy una pendeja y que estoy quitando su trabajo... (Esperanza, 2012).

Ante estos eventos, Esperanza consideró renunciar; sin embargo, cuando Remedios regresó de un reuniones con el Comité de Seguimiento, anunció que la abogada había presentado su renuncia: “yo soy la que iba a renunciar, pero no me la habían aceptado, porque dijo la Doctora [Mercedes Olivera] que yo soy mujer más importante porque soy indígena y porque hablo dos lengua y que no me pueden perder así” (Esperanza, 2012).

Su nuevo puesto como abogada-defensora en la sede Norte del CDMCH, le generó sensaciones contradictorias: por un lado había obtenido el puesto que ella deseaba, y por el otro, su nombramiento generó conflictos con algunas de las integrantes del Centro y con su pareja: “el Roberto me dijo que ya me viniera, que para qué estaba ahí que me humillaban”.

En cuanto a la forma en que las diferentes sedes ejecutan las estrategias para la defensa y promoción de los derechos de las mujeres Esperanza considera que en su sede, la organización, toma de decisiones y ejecución de su trabajo en las comunidades, se distingue de las otras:

[...] en la zona Norte sí es diferente [...] porque ahí no hay quién manda y quién obedece, sino que todo se involucra [...] en trabajo, en este vínculo [...] porque no hay distinciones, hay cosas puntuales que cada una hace, pero el trabajo se comparte, aparte el trabajo es muchísimo, entonces de cualquier acción que se tiene que hacer en el Centro, más allá de

quien manda y quién no manda... se supone que se tiene que preguntarle también a las mujeres de las comunidades, pero sólo se les da a conocer, que es muy diferente opinar a dar a conocer sobre una cosa que ya se dijo (Esperanza, 2012).

Con base en su experiencia de trabajo con y desde el zapatismo, considera que en ocasiones, cuando van a las comunidades, las mujeres no cuestionan, que no existe una negociación y/o análisis sobre los temas que se les platica: “es una cosa difícil y grave, no hay una toma de decisión conjunta con todas las colectividades de las mujeres, sino que llevamos la propuesta, pero nos dicen que sí lo hacemos porque ya está hecho, es como una obligación” (Esperanza, 2012). Para ella existe una gran diferencia entre el trabajo que hace con las mujeres de las comunidades en las que incide el Centro, y el que hacen las zapatistas:

[...] porque la conciencia está, pero es diferente, *porque la resistencia no está*, porque las mujeres del Centro todavía forman parte de los programas de gobierno. Sí, están trabajando su pedazo de tierra pero no están trabajando sin el apoyo de gobierno; en cambio, las compañeras zapatistas pus están más a sus tierras ¿cuál es nuestro derecho?, ¿por qué estamos luchando?, ¿por qué estamos resistiendo?, es lo que hay como diferente, entonces hay una iniciativa de ellas, ellas no dicen que se les aumente el dinero que se les da, ellas están luchando por todos... que no nada más quieren poquito, quieren otras cosas más allá (Esperanza, 2012).

Sobre el impacto que ha tenido el trabajo del CDMCH en las comunidades donde incide, considera que éste se ha dado más bien a nivel individual, en ciertas compañeras que se han destacado por su participación en las diversas actividades y acciones promovidas por el Centro; pero que en el nivel colectivo todavía falta mucho trabajo por hacer. Cree que antes que nada, se tiene que pensar en las formas de trabajo interno entre las propias integrantes del Centro y la manera en que se relacionen con las indígenas, para que esto no se traduzca en lo que ella siente que es una imposición de la agenda política por parte de las asesoras mestizas:

[...] falta conciencia política, podríamos decir más allá del derecho ¿qué quiero?, no nada más en cuestión de acceso a la justicia, sino también a todo nivel, pero pues falta mucho, pero sí veo que hay importancia en alguna de las mujeres del trabajo del Centro. Con las “compas” si recibíamos orientación de las mestizas, pero qué bueno que no nos impongan, pero ¿cómo lo vamos a ejercer?, [...] no tal como nos dicen eso es lo que vamos a hacer, es pensar entre todas (Fran, 2012).

Cuando le pregunto sobre la postura feminista del Centro y si ella se considera feminista, me dice que, aunque ella se reconoce como *feminista indígena*, la mayoría de sus

compañeras no se asumen como tales, porque tienen la creencia de que si se nombran así, significa que están en contra de los hombres.

Para Esperanza, el tema del feminismo es uno de los muchos asuntos a los que hay que darle su “pensada” de manera *colectiva*, para poder comprender y apropiarse de la forma particular en las que ellas están luchando:

[...] yo creo que nos falta entender qué es la lucha que estamos haciendo [...] comprender que lo de feminista hay diferentes maneras de cómo quieren hacer su lucha, pero en este caso estamos por la lucha de la igualdad de género, clase y etnia, eso es lo único que una sabe, es decir que no estamos en contra de los hombres, sólo que nos respeten la igualdad pues (Esperanza, 2012).

4.3 Victoria “*nich ixim*”¹²⁴ y su búsqueda del “*lekil kuxlejal*”¹²⁵

Victoria se reconoce como indígena tseltal. Originaria de la comunidad El Madronal, municipio de Amatenango del Valle, ubicado en la zona Altos del estado de Chiapas, es la única hija de la unión entre Presciliano y Eluteria, y tiene tres medios hermanos.

4.3.1 El abandono de su madre y la violencia del hogar paterno

Victoria fue criada entre su abuela paterna, su padre y uno de sus medios hermanos. Cuando Eluteria y Presciliano decidieron separarse, su madre (huérfana y con un hijo producto de otra relación) acudió a uno de sus hermanos para que la recibiera junto con sus hijos, sin embargo éste le dijo que la iba a aceptar en su casa con la condición de que “regresara” a Victoria: “mi mamá me vino a dejar con mi papá, sabiendo que la situación era difícil, porque él era alcohólico, violento; esto fue como un proceso muy difícil, al quedarme con mi papá, me quedé con mi abuelita y viví con ellos”.

La relación con dos de sus hermanos tampoco era buena, ella me cuenta que debido a la situación de pobreza en la que vivían, dos de ellos se fueron “a regalar” con uno de los vecinos que los convirtió a la religión evangélica; pero Juan, el hermano que se quedó, fue para ella un segundo padre.

¹²⁴ Literalmente se traduce como “flor de maíz” en tseltal de Amatenango.

¹²⁵ De acuerdo a la cosmovisión tseltal, *lekil kuxlejal* significa un estado de armonía, orden, unión, integración del individuo, la comunidad y la naturaleza, por lo que éste se logra a partir su está contento nuestro corazón. En ocasiones las tseltales la usan como consigna para exigir respeto y justicia, como indígenas.

Cuando Juan cumplió la mayoría de edad, decidió llevársela a vivir al solar que pertenecía a su padre y que había quedado abandonado cuando éste se separó de su última compañera: “yo estaba feliz porque por fin ya no voy a tener a mi abuela que me estuviese regañando” (Victoria, 2011).

Desde muy pequeña, su abuela le decía que tenía que aprender las actividades necesarias para el mantenimiento de la casa y la familia, para que cuando se casara, supiera hacer lo que se espera de una mujer en su comunidad: hacer nixtamal, tortillas y pozol, poner frijoles y café, barrer la casa, bordar su propia blusa y falda, confeccionar sus propias ollas, aprender el oficio de alfarería (característico de las indígenas de Amatenango), ayudar en el trabajo de la milpa, entre otras labores.

Sin embargo, ella nunca estuvo de acuerdo que la motivación para aprender dichas actividades estuviera en relación al beneficio de alguien más (padre, marido, hijos): “o sea, que no vas a aprender porque no va a ser un beneficio para ti, sino que va hacer un beneficio para otro”. Cuando Victoria platicaba con sus amigas sobre el tema, éstas le comentaban que en su casa les decían lo mismo, a partir de estas reuniones ella elabora sus primeros cuestionamientos hacia la “obligación” de que las mujeres no sólo tenían que aprender a hacer todo el trabajo de casa, sino que además el único argumento que obtenía para explicar aquello era porque se iban a casar, porque ése era su destino *natural* y porque así lo dicta la costumbre.

Cuando se mudaron al solar, la responsabilidad de atender un hogar y una niña pequeña recayó en Juan: “empezó prácticamente a hacerse cargo de mí, me bordaba mi blusa, mi falda, me compraba todo, me bañaba, él hacía las tortillas, la comida, barría la casa, todo, todo, hacía” (Victoria, 2011). Además de criar a su hermana y de hacer las labores “propias de una mujer”, su hermano salía todos los días a la milpa (que quedaba a cuatro horas de camino) para la siembra y cosecha de maíz y frijol de autoconsumo, la que en ocasiones permitía una venta del excedente, con lo que podían generar ingresos a su casa.

A pesar de que ella y su hermano pensaron que al independizarse, la relación con su padre cambiaría, esto no sucedió: “seguía siendo borracho [...] una vez tuvo una discusión con mi hermano... porque mi hermano también lloraba por toda la situación en que vivimos” (Victoria, 2011). La actitud machista, afición por el trago y el carácter violento de

su padre afectaron sobre todo a Juan por haber adoptado el papel de madre y padre: “decían que tal vez era mujer porque hacía todo eso [...] me acuerdo que él lavaba la ropa [...] entonces sembró unas flores que crecen como altos y ahí puso su batea como escondido, así lo hacía, o lavaba de noche para que no lo vieran” (Victoria, 2011).

Simultáneamente, en el momento que dejaron de vivir en casa de la abuela, se dieron cuenta que ésta y su tía se ausentaban hasta una semana, dejando preparadas tostadas y pozol para que los y las niñas tuvieran que comer: “no sabíamos a donde se iban, a pesar de que ya vivíamos separados yo llegaba a casa de mi abuelita porque jugaba con mis primos [...] mi papá siempre andaba peleando por eso, ¿a dónde se iban?, ¿qué tanto hacían?, ‘deberían de estar en casa porque son mujeres’, muchos años después descubriría que la razón de sus salidas, estaba relacionada con la participación de su tía y abuela en el movimiento zapatista y en el movimiento de mujeres en Chiapas.

4.3.2 Entre el racismo y su “deber ser mujer” en la comunidad

Victoria tenía 7 años, cuando se fue a vivir con sus padrinos de bautizo, una familia mestiza del poblado vecino de Teopisca. La madrina había convencido a su padre de que la dejara irse con ellos: “porque le podían dar una vida mejor, algo diferente”. Esto significaba la posibilidad de asistir a la escuela, pero a ella le preocupaba dejar solos a su papá y a su hermano:

En esos momentos en los que yo salí, mi papá seguía siendo violento. Viví con mis padrinos también un proceso de mucha tristeza porque no me sentía bien, porque mis padrinos son mestizos y no les gustaba que yo hablara tseltal, me prohibieron hablarlo [...] Además, yo comía en la cocina en una mesa aparte [...] porque ellos decían que yo no sabía comer como ellos comían, que hasta que yo aprendiera la conducta que ellos tenían iba a estar con ellos en la mesa y yo me sentía muy mal. Empecé a extrañar más a mi casa, mi hermano y ya no aguantaba más... (Victoria, 2011).

Victoria empezó a ahorrar sus “domingos” y un día que sus padrinos se habían ido a Carranza a vender velas, se escapó. Cuando llegó a la comunidad, encontró a su hermano desayunando, le dijo que sólo estaba de visita porque no había tenido clases.

A los dos días sus padrinos la fueron a buscar, explicando que Victoria tenía que terminar la escuela; pero ella no quería regresar, no entendía que le pidieran cambiar su lengua, su forma de vestir y hasta de comer: “yo no hablaba bien el español, apenas estaba aprendiendo a hablar y tenía que aprenderlo bien para que me consintieran parte de la

familia, comer con la boca cerrada, para que me volviera como ellos y decir que yo no era de una comunidad” (Victoria, 2012).

Siendo aún una niña, no pudo objetar las razones para quedarse en la comunidad y volvió con sus padrinos. Al año de vivir en Teopisca, su hermano determinó que Victoria tenía que regresar a la comunidad porque él se iba a casar y su nueva esposa necesitaba alguien que le ayudara a hacerse cargo del hogar. A pesar de que estaba contenta por regresar, se puso a pensar que con todo y la discriminación que vivía, en la casa de sus padrinos siempre tuvo ropa, comida y la posibilidad de ahorrar los \$2 pesos que le daban cada domingo.

El tener que decidir entre estar en un lugar donde le pedían que dejara de ser indígena y otro donde tendría que soportar a un padre violento la situó en un predicamento: “estaba como entre que me quedaba con mis padrino o me iba a casa, casi me pusieron a escoger como si fueran dos dulces [...] en esos momentos yo me pensaba ¿por qué mi madre me tuvo que dejar en esta situación?, debí haber nacido muerta” (Victoria, 2011).

Finalmente decidió regresar a su comunidad. Con la llegada de otra mujer en casa, Victoria aprendió que las tareas domésticas podían significar un beneficio personal, por ejemplo, cuando fue capaz de bordar sus propias faldas y blusas, comenzó a cobrar entre \$20 y \$30 pesos por hacer este trabajo para otras mujeres de la comunidad.

Cuando le pregunto sobre esas actividades que tanto le repetían que tenía que aprender y a partir de qué edad es que comienzan a ejecutarlas, ella me dice que desde los 5 ó 6 años, a las niñas se les empieza a dar trabajos “pequeños”, lavar los trastes, barrer y trapear el solar, poner a cocer los frijoles, hacer el nixtamal y tortear; a partir de los 8 años aprenden a hacer sus ollas y a bordar sus blusas y faldas; por otro lado, a los niños se les enseña a cortar leña y el trabajo de la milpa, lo que al parecer de Victoria es mucho menos trabajo que el que tienen que hacer las mujeres: “salen de la escuela y van a ir a cargar leña o van a la milpa, pero regresan a jugar y ya... ahí los ves, y tú en chinga lavando cosas”, es decir, que desde pequeñas, el trabajo de las mujeres en su comunidad nunca termina.

[...] con mi cuñada creo que aprendimos muchas cosas juntas, porque ella tenía 16 años cuando se juntó y vivía casi o la misma situación que yo. Me acuerdo que había momentos en que nos poníamos a llorar juntas o los tres con mi hermano [...] su papá era borracho, entonces decía que me entendía muchas cosas por las que yo pasaba [...] Me acuerdo que yo estaba en la primaria [e] íbamos a vender tamales de elote en Teopisca, mi cuñada es muy creativa, sembró granadilla y cuando empezaron a dar frutas, cosechaba diez o veinte canastos y los íbamos a vender a Villa o a Comitán (Victoria, 2011).

Cuando nació su sobrina, Victoria tuvo que asumir toda la carga del trabajo doméstico, ya que en su comunidad es costumbre que las hermanas del esposo se hagan cargo de la cuñada cuando acaba de parir, ella tenía que cuidarla, lavar la ropa y los pañales del bebé, hacer la tortilla y limpiar la casa. Por esa época su padre comienza a dejar el trago, pero la violencia persistía y el cuestionamiento de su hija aumentaba. En las pocas ocasiones que Victoria estaba sola, se ponía a pensar en cómo sería su vida si su madre no la hubiera abandonado:

[...] me ponía a llorar, porque al final mi cuñada y mi hermano se fueron a vivir aparte. Yo empecé a sentir esta carga que *hacía de esposa y de hija* [...] tenía que hacer la tortillas, tenía que levantarme temprano, ir a la escuela, trapear, barrer, a veces me levantaba y ya no comía para ir a la escuela, sabiendo que al salir, tengo que llegar temprano para hacer las tortillas, para poner los frijoles, ya después lo empecé a vivir como una pesadilla, cuando estaba mi cuñada lo hacíamos juntas, y en ese proceso que estuvimos juntas pues yo aprendí a hacer muchas cosas, pero cuando se fueron yo me quedé con mi papá, [aunque] a él le dieron este trabajo de promotor de derechos humanos, aún así no cambiaba su vida... (Victoria, 2011).

En efecto, Presciliano se había convertido en promotor de derechos humanos del “Frayba”, por lo que constantemente salía a cursos y talleres a Teopisca o a San Cristóbal. A lo largo de su proceso de capacitación dejó la bebida, sin embargo seguía siendo violento en casa, lo que para Victoria significaba una contradicción: “a veces le decía: ‘¿qué no se supone que el papel tuyo no es transformar otras formas de vida?, usted también puede agarrar un vaso y servirse su comida, que no precisamente yo lo tengo que hacer’, pero no me hacía caso”; ella comprendió que el hecho de que su padre promoviera los derechos humanos entre otras personas, no garantizaba que los respetara en su prácticas al interior del hogar.

4.3.3 “Yo pensaba que mi única salida era casarme”

Cuando Victoria descubrió que su abuela era parte del proceso de organización del EZ desde sus inicios, supo que en uno de los talleres que se llevó a cabo en CIDECI, los hombres lavaban sus trastes después de comer. Esto la sorprendió profundamente: “al final de cuentas, de nada sirve que sea un promotor [...] él va a otras comunidades o reúne a varias personas y platica con ellos, el discurso es chido, pero por qué el no agarra y dice: ‘miren compañeros como yo soy padre soltero pues, hago la tortilla’ ” (Victoria, 2011).

Otra cosa que le molestaba era que mientras estudiaba la primaria, su padre recibía dinero del programa Oportunidades, que en teoría debía ser usado para la compra de materiales escolares y ropa, pero era utilizado para comprar fertilizantes e insumos para el trabajo en la milpa. En señal de protesta, Victoria dejó de ir a la escuela por 6 meses, con la intención de que les retiraran el apoyo, mientras sentía cada vez mayor intensidad, la necesidad de irse de su casa:

[...] ya no podía más, era demasiado vivir así, como hija o como esposa, ya no quería vivir ahí [...] al final volví a la escuela, llegó por mí casi todo el grupo de compañeros y me dijeron que volviera, que era importante, que me extrañaban. Pedro y Felipe estaban felices que me hubiese salido, nunca estuvieron de acuerdo que yo estudiara, que yo aprendiera a leer y a escribir, porque era niña y me iba a casar, y para qué gastaban dinero en que yo aprendiera, si eso se iba a echar a perder nomás así... (Victoria, 2011).

Es importante señalar que durante su relato, Victoria pone especial énfasis en la tristeza que le provocaba el tener que vivir en situación de pobreza, pensando que la única posibilidad para salir de casa y del círculo de violencia con su padre, era casándose. Constantemente menciona que la causa de su malestar, se debía al abandono de su madre, por lo que en una ocasión, llegó a considerar el suicidio: “en momentos yo le decía [a mi cuñada] que era mejor que me muera [...] ¿pues qué más hago?, ¿me quedo aquí, viviendo todo esto, o mejor me caso y ya?, ahí se acaba la cosa [...] para mí la única salida era casarme” (Victoria, 2011).

Su cuñada le señalaba que el hecho de casarse no le garantizaba una vida mejor, le recordó que es costumbre que los esposos golpeen a sus mujeres y que las quieran en tanto puedan otorgarles hijos varones; además, una vez que estuviera casada y pensara en separarse del marido, iba a ser más difícil cumplir con la carga de ser una madre soltera. Entonces Victoria consideró que tal vez sería mejor buscar un trabajo fuera de la comunidad, al poseer la habilidad de leer, escribir y hablar español, creía que no iba a ser difícil encontrar un trabajo remunerado.

Sin embargo, ésta idea se fue desvaneciendo cuando su primer novio le propuso que matrimonio, lo cual coincidió con otra “petición” de parte de un señor de Amatenango: “lo primero que pensé fue que conociendo a mi papá, así de borracho y así de violento, va a decir que sí...”; ella me explica que en su comunidad es costumbre que la familia del “novio” le llevan al padre dos litros de trago, veinte pesos de pan, cacao y azúcar como

regalos para pedir a la hija, independientemente de si ella está de acuerdo o no; en ese sentido, a Victoria le causaba temor que su padre aceptara la petición sin pedirle su opinión:

Cuando mi papá dijo que, como yo no aceptaba, pues él tampoco aceptaba, me quedé sorprendida [...] primera vez me apoya en algo [...] pero aun así seguía pensando que mi salida era casarme, y pensé en irme con el que sí era mi novio [...] mi cuñada otra vez me decía si lo había pensado bien, si estaba segura y yo dudaba [...] ¿qué quiero en la vida?, ¿casarme, tener hijos o quedarme aquí? , o salir y aprender otras cosas, tenía como tres opciones [...] cuando estaba en su juicio mi papá platicaba conmigo, me decía: “tienes que pensar bien las cosas, casarse no es fácil y más para las mujeres de aquí porque prácticamente tu esposo va a decidir cuántos hijos vas a tener, y si te golpea pues ni modo, te tienes que aguantar, porque así es la vida de las mujeres de acá” (Victoria, 2011).

La reconciliación con su papá le dio un giro a su vida, poco a poco se fue alejando “la tristeza de su corazón” y quiso continuar con sus estudios, al tiempo que los cuestionamientos hacia las prescripciones culturales sobre la forma en que deben de ser las mujeres de su comunidad hacían más agudos.

En una ocasión, sus amigas le recomendaron rezar para que encontrara una solución a sus problemas, ante estas sugerencias Victoria pensó que la religión, la iglesia católica y lo relacionado con sus fiestas le daba “coraje”: “¿rezar por qué?, me la puedo pasar rezando todo el día y no voy a cambiar nada [...] pasamos los domingos rezando en la misa, pero no tenemos calles... ¿entonces? [...] si yo tengo un San Antonio, él no me va a dar de comer, el que me va a dar de comer es la tierra”. Tiempo después tendría una visión diferente de la religión cuando es nombrada coordinadora juvenil por parte de la Codimuj y conoce la teología de la liberación.

4.3.4 ¿Qué es eso del género?

El primer contacto que Victoria tuvo con el CDMCH fue cuando su abuela la invita a un taller en CIDECI que era impartido por las integrantes del Centro. En esa ocasión: “yo terminé hablando todo el día, exponiendo todo, me acuerdo que salimos en equipos y ese día trabajamos análisis de coyuntura con Julieta. Al poco tiempo, algunos integrantes del Centro comenzaron a visitar su comunidad: “yo les daba el pozol o hacia las tortillas, porque se hacía en una iglesia y nos reuníamos como grupos [...] entonces les digo a mis amigas que conocí a unas muchachas muy simpáticas, una de ellas tenía el cabello rojo, y dice que es de Guanajuato [Alma]” (Victoria, 2011).

Su abuela la animaba para que asistiera a las reuniones que convocaba el Centro y le explicaba los cambios que habían ocurrido en su familia a partir de su participación en movimientos sociales por la autonomía de los pueblos y por la promoción de los derechos de las mujeres:

[...] mi abuelita empezó a decir todo el proceso que se había vivido en este movimiento [...]:-¿Por qué mi papá, que era del PRD, dice que ahora es de la resistencia de no sé qué?; - Mira, tu papá es promotor del Frayba pero casi, casi como tú ves, yo lo llevo de las orejas para que vaya a al taller del Centro, o sea a donde tú fuiste; -¿Qué es lo que hacen?; -Nos dicen, pues que las mujeres tenemos derechos; -Bueno, ¿qué tiene que ver eso con el movimiento zapatista? [...] yo era duro y dale, porque yo quería saber eso, y ya me empezó a explicar la situación que se vivía antes y hasta ahorita lo vivimos [...] - ¿oiga abuelita y mi papá tiene algo que ver con eso?, y me dijo: - él está en la Otra Campaña (Victoria, 2011).

También descubrió que además de su familia, muchas personas del Madronal eran parte de la resistencia. Convenció a sus amigas de que era momento que ellas también se informaran, y empezaron a participar en las reuniones donde se definiría la postura de la comunidad ante el movimiento zapatista, si se adherían o no a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona; y la definición de estrategias para no pagar luz a la CFE.

A partir de su involucramiento en los asuntos políticos comunitarios, Victoria fue nombrada como coordinadora de las y los jóvenes de la iglesia: “empecé a salir en las reuniones que para ese momento es Codimuj y vine a San Cris [...] con el proceso de formación de los y las jóvenes, que era primero formar nuestro coro [...] luego nos organizamos y el catequista decía que tal vez mi función se podría como subir un poco más, porque decía que el grupo de jóvenes estaba bien, se estaba movilizándolo”.

A Victoria le fueron enseñando la teología de la liberación y su importancia para el análisis de la situación de los pueblos indígenas: “pero yo le decía a la madre: ‘¿oiga y nosotras?’, decía: ‘bueno, pues estamos incluidas en los pueblos indígenas’”. Justo cuando cumplía un mes como coordinadora juvenil, el 15 de mayo de 2007, regresó aquella señora de cabello rojo que conoció durante las actividades del CDMCH en su comunidad, mientras ella estaba haciendo animales de barro y su padre afilaba el machete:

[...] a él lo conocían porque de cierta forma había participado muchas veces en los talleres [...] ya luego [Alma] le dice a mi papá: “estamos buscando una promotora [...] sabemos que tiene una hija... y bueno, pensamos en ella, en darle una oportunidad de que vaya. Nosotros trabajamos con la visión de género...” [...] ¿Género, qué es género?, ¿talleres?... cuando Alma iba hablando, yo dije: “es mi oportunidad de salirme, ahora o nunca”, mi papá dijo: “bueno compañeras, pues yo no sé, pregúntenle a ella”. Le dije, sí, sin darle más vueltas [...]

nunca pensé en qué iba a decir la comunidad, cómo lo van a tomar mis hermanos, qué va a decir mi abuelita... no, no pensé, se me olvidó el mundo en ese momento (Victoria, 2011).

Victoria se fue a trabajar a San Cristóbal, pero ante su salida, los chismes no se hicieron esperar, cuando tuvo oportunidad de ir a visitar a su familia, Juan le dijo que la gente estaba diciendo cosas feas de ella, que si estaba embarazada y se fue a San Cris a tirar a su hijo; que la habían visto en San Diego besándose con un muchacho, que la vieron en una cantina, con un vestido y abrazada de un mestizo:

Me sentía mal, yo pensé, “creo que me voy a regresar, todo esto no puedo aguantarlo, es mucho”, yo lo vivía de cierta forma, pero mi papá también lo vivía directamente, es que todo esto es muy feo. No entiendo, cuando nosotras salimos dicen que es porque vamos a buscar hombre [...] mi papá me dijo: “si regresas es como cumplirle el gusto de la gente, sería como decirles que es verdad lo que ellos están diciendo, tienen que aprender que ustedes también pueden salir, que ustedes también pueden tener otras cosas y salir sin que tengan que ir a buscar un hombre, no precisamente te vas a salir porque vas persiguiendo a un hombre, no, tienes que ser fuerte” (Victoria, 2011).

Con el apoyo de su familia, pudo hacer frente a la situación, desistiendo a la idea de renunciar a su nuevo trabajo como promotora. Esto coincidió con la etapa de reestructuración del Centro, por lo que ella estuvo involucrada en los diagnósticos regionales que sentaron las bases empíricas para la apertura de las nuevas sedes en Comitán y Yajalón.

4.3.5 De alegrías y problemas: las dificultades en el camino hacia la autodeterminación

Desde el momento de su inserción al CDMCH, Victoria empezó a ver las cosas “de manera diferente”, conforme iba recibiendo capacitaciones y asistía a la Escuela de promotoras (de la que es primera generación), descubrió que las mujeres no sólo no *tenían* que quedarse en casa y criar hijos, sino que además podían elegir otra forma de vida.

Comenta que muchas de las cosas que ella se cuestionaba, eran producidas por diferentes tipos y niveles de violencia, como la pobreza y el abandono del Estado hacia los indígenas- lo que le permitió nombrar sus “malestares”, y surgió en ella la necesidad de compartir sus aprendizajes con otras mujeres indígenas: “un día aprendí que hay mujeres que sufren, porque yo lo viví y vivo esta parte con ellas, el proceso que ellas van teniendo, porque al final de todo el conocimiento que yo he tenido, todo lo que he aprendido, lo aprendí con ellas” (Victoria, 2011).

Cuando el CDMCH abrió su sede en Comitán, Victoria se unió al equipo de trabajo que estaba formado por cuatro mujeres, dos mestizas y dos indígenas; como resultado del proceso de reestructuración una de las mestizas quedó como coordinadora general del Centro, y la otra quedó como coordinadora de la sede:

[...] con Alma nos empezamos a llevar muy bien, a trabajar y todo, empezamos a salir a comunidades, a contactar con las que íbamos a trabajar; después de la investigación que nosotras hicimos, de cómo estaba la zona, qué organizaciones había, si unas eran de mujeres, o no, cómo era la participación de las mujeres en esa zona, en específico a las comunidades con las que íbamos a trabajar, con los municipios de Trinitaria, de Comalapa, Chicomuselo y Comitán [...] a Alma la nombran como coordinadora y se tiene que ir a San Cris [...] entonces quedó como responsable Gloria [...] como que en la sede nos dividimos, yo y Esme, Gloria y Mari [...] cuando empezamos a calendarizar, yo y Esme somos las que siempre nos quedábamos en oficina (Victoria, 2012).

Cuando dieron inicio las reuniones ordinarias del Comité, ella expuso el problema y exigió una respuesta, sin embargo: “Gloria siempre se defendía diciendo que no era cierto y aventaba su rollo, entonces Alma siempre le terminaba creyendo”. Las tensas relaciones de trabajo tuvieron un punto álgido cuando, en frente de un grupo de mujeres venían a un encuentro del Centro, tuvieron una pelea que terminó con la transferencia de Gloria a la oficina en la zona Altos: “después tuvimos todo un taller de conciliación de conflictos [...] al final, resulta que no sólo estábamos teniendo nosotros este problema, en Altos estaban teniendo problemas Jazmín y Julieta, y en Norte, Anita y Toña se estaban como agarrando” (Victoria, 2012).

El Comité decidió una nueva reestructuración y mandaron a Victoria a la sede Norte, ubicada en el municipio de Yajalón: “primero le dijeron a Rosita, pero ella dijo que no, que si la mandaban a Yajalón que ella renunciaba, Odi también porque habla ch’ol y es su zona, pero tampoco quiso; pues la única más nueva y que no tenía muchas cosas, ni hijos, ni que estaba establecida, pues era yo” (Victoria, 2012)¹²⁶.

Yo acepté irme, éramos las dos promotoras hablantes de tseltal y Jazmín era la abogada, cuando nos fuimos yo viví con Jazmín. Pasaron varios meses, empezamos a salir a comunidades y yo me comencé a llevar muy bien con Remedios, pero a los 5 meses empezamos a tener problemas... Resulta que en San Miguel me dijeron que hablara por teléfono con ellas, pues yo agarro y marco, sé que las compañeras hablan español y que le hablo a Tomasina en español [...] ya casi terminaba yo y que [Ana] me jala el teléfono y me dice “es que aquí no se habla en español, se habla tseltal... Remedios no estaba, llegó y le

¹²⁶ Lo que dice Victoria explica cómo es que una tseltal de los Altos terminó trabajando en la zona Tulijá tseltal – ch’ol, nadie quería irse a Yajalón y esa es una situación que al fecha se sigue dando, durante mi estancia en campo ella pediría su transferencia a Altos, para tener una mayor cercanía con su comunidad y familia, y para poder terminar su educación secundaria.

conté la situación, pues Remedios le dice a Ana que nos vamos a reunir [...] pero Ana hizo su berrinche y dijo que en ese momento iba a hacer su carta de renuncia, agarró su mochila y se fue (Victoria, 2012).

Cuando Victoria fue señalada por Ana de ser la amante del chofer del Centro, los problemas ocasionados a ella, la familia del chofer y los “chismes” entre todas las integrantes de las tres sedes del Centro, hicieron que la Mercedes Olivera tomara la decisión de que Ana se fuera definitivamente.

Don Juan [el chofer], se quedaba a dormir en la oficina, pero un día no había agua, -como tu bien sabrás, las condiciones de la oficina en Yajalón es pésimo- [...] Jazmín le dijo a don Juan que mi cuarto estaba vacío, por si gustaba quedar [...] don Juan estuvo de acuerdo, a lo mejor era sólo para bañarse y regresar [...] como a las 9 pm subimos al cuarto y nos bañamos todos, hacía un chingo de calor, yo me fui a tirar a la cama de Jazmín. Ella en ese momento estaba embarazada, entonces pues andaba de antojos y ahí se va a la cocina, yo me fui a acostar y don Juan se metió en el otro cuarto y ya está [...] Dos semanas después, empezó el chismerío de que yo andaba con don Juan, y que incluso ya lo había llevado a mi cuarto [silencio largo]¿cómo pueden decir eso? [...] Ana decía que me había visto platicando en la esquina del Soriana con don Juan, pero que también ya lo llevé a mi cuarto y que no se qué [...] lo peor es que llamó a la esposa de don Juan y le dijo que yo andaba con ese señor. Jazmín muy encabronada explico la situación, ¿ya vamos a empezar como en las comunidades?, si yo platico con un amigo, ¡ahh no porque ya somos novios, y ando con él! (Victoria, 2012).

Ante esta situación, Victoria reflexiona sobre la costumbre de pensar, que cuando una mujer sale de su casa y/o platica con un hombre que no es de su familia, inmediatamente se asume que hay un interés sexual, lo cual es considerado un comportamiento impropio: “es otra costumbre que se viene trayendo de generación en generación [...] se tiene la idea de que las mujeres, es para los hombres, entonces lógicamente, cuando tú hablas con alguien estás muy necesitada de un hombre”. Esta forma de pensar, es parte de una serie de narrativas naturalizantes, donde algunas mujeres replican el control de otras mujeres: “nos crecen así, pensando esas cosas, entonces lógicamente tú como mujer, si ves a una amiga haciendo eso, pues ya luego piensas mal” (Victoria, 2012).

Sobre la forma de trabajo del equipo con sede en Yajalón, Victoria me cuenta que el éste se encontraba ante la problemática constante de ser reestructurado, lo que se tradujo en una sobrecarga de trabajo para ella y Remedios. Aunada a esta situación, el CDMCH pasa por una crisis económica y Remedios obtiene una beca de Semillas, ingreso que sería absorbido para cubrir los gastos urgentes del Centro, pero que le exigía salir durante semanas a sus capacitaciones en el Distrito Federal, dejando a Victoria como la única

responsable de la recepción de casos, diligencias jurídicas, sensibilización, capacitación y formación.

Remedios se iba a México, y me quedaba sola, yo me iba a las comunidades, me llevaba su compañero de Remedios o le pagábamos a un chofer [...] habíamos planteado que era muy difícil, que mejor alguien más asumiera las reuniones de Semillas, porque nosotras éramos dos y no podíamos aguantar que Remedios se fuera una semana [...] ella iba por su formación política, por su profesión [...] Esperanza todavía no estaba y era la única indígena con profesión [...] se supone que esta beca es personal, pero hasta en ese momento estábamos en crisis económica, Remedios también lo aceptó, andábamos en una preocupación de que ya no teníamos dinero y proyectos, Novib, que era nuestro proyecto más grande, pues se vendió con el gobierno [...] teníamos Pase Solidaridad y sólo alcanzaba para pagarle el sueldo a 3 personas, entonces a todo el mundo se le bajó el sueldo y cuando llega este proyecto dijo que le entraba, por eso se quedó así (Victoria, 2012).

Después múltiples convocatorias para la contratación de promotoras y defensoras, cuando Esperanza es nombrada como abogada-defensora del Centro (siendo que al principio era promotora), se fortalece el equipo de trabajo y la coordinación de las actividades. Por otro lado, al tiempo que ella se iba formando en la práctica de su trabajo, Victoria decide continuar sus estudios formales, intentando equilibrar las largas jornadas laborales con el tiempo requerido para hacer la secundaria abierta, la cual hasta el momento continúa estudiando.

Cuando le pregunto si ella siente que ha cambiado desde su ingreso como promotora al CDMCH, me dice que al menos ya no piensa en el matrimonio como la única salida a la situación de pobreza, marginación y violencia para las indígenas. Ha encontrado la forma de nombrar y comprender que cualquier tipo de violencia y discriminación por razón de sexo, “raza” y clase, es un fenómeno social que puede y debe ser modificado.

En ese sentido, pudo reconocer y nombrar, que fue víctima de un intento de abuso sexual: “anteriormente creí que no me afectaba, pero después me di cuenta que si [...] no me violó porque me defendí y salí corriendo, pero sí es algo que me ha marcado muchas cosas, y como le digo a mi hermano, yo siento que no he cambiado, que no he perdido el miedo [...] es una de las cosas que no he logrado cambiar estando en el Centro”, no obstante, ahora puede nombrarlo, denunciarlo e informar a otras mujeres de que estos hechos no son “algo normal”, que son cosas que tienen que ser visibilizadas y erradicadas.

Sobre el impacto del trabajo del Centro, Victoria me cuenta que a veces en las comunidades no saben, por ejemplo, que el país se divide por estados o que existen otros grupos indígenas:

[...] prácticamente lo único que conoces es la cocina, el hacer la comida y tener hijos y no más... yo creo que el trabajo del Centro si ha movido muchas cosas... si yo estuviera en mi casa, te hubiera dicho que mi vida es normal, porque así debería de ser, y antes que nada, también pensamos que las mujeres mestizas también lo viven así como nosotras, pensamos que ellas también hacen tortillas, ni siquiera sabemos que ellas cocinan con estufa (Victoria, 2012).

El haber tenido la posibilidad de una vida que desafía las representaciones hegemónicas femeninas, le dio la oportunidad de “generar conciencia” entre las indígenas con las que trabaja y con las mujeres de su propia familia: “a veces siento que esto es un sueño, que esto no es realidad [...] me siento emocionada de conocer tantas mujeres y saber que hay mucha información de por medio, que tenemos que conocerlo, pero al a vez, a veces me siento muy nueva [...] siento que mi vida ha cambiado, ahora llego a mi casa y no soy la que obedece los gritos” (Victoria, 2012).

Aunque a veces quisiera regresar a su comunidad, porque extraña trabajar la tierra y porque le gustaría poder compartir con sus amigas todos sus aprendizajes, considera que todavía no ha llegado el momento.

4.4 ¿Se puede ser indígena y feminista?

Con base en las historias de vida de Remedios, Esperanza y Victoria es posible ubicar algunos elementos que articulan los procesos de configuración de sus identidades. Las tres han producido grandes rupturas y cuestionamientos hacia las representaciones y los roles tradicionales que se espera que cumplan en tanto mujeres, particularmente aquellos que derivan de la estricta división sexual del trabajo y del control a su sexualidad, resistiendo a las reacciones por parte de los hombres y mujeres que encuentran en estas rupturas una transgresión al orden y que las hicieron sujetas de violencia. A pesar de que en momentos llegaron a considerar que no valía la pena “salirse” de estas representaciones, ellas continuaron en el camino hacia su autodeterminación, lo que ahora es además una de sus responsabilidades como promotoras y defensoras de los derechos de las mujeres.

De igual forma, han tenido la oportunidad de acceder a discursos que las dotan de herramientas para poder comprender y nombrar todas aquellas subordinaciones de las que son objeto, como mujeres al interior de sus hogares y comunidades; como indígenas, cuando han salido de las mismas, y como campesinas ante los efectos perniciosos de las políticas neoliberales. Han tenido que negociar con sus compañeras mestizas y han

emprendido junto con ellas diversas acciones políticas, destacando la lucha conjunta por la tierra.

Lo anterior es de suma importancia, ya que justamente al poseer elementos para hacer visible y audible sus experiencias, resignifican desde su punto de vista lo que es ser una mujer indígena en Chiapas. En ese sentido, el contexto cultural, económico y político en el que se ubican, ha marcado dichos puntos de vista y las formas en que hacen política. Sus luchas se dirigen en múltiples direcciones: por el reconocimiento de una historia de colonización, por el reconocimiento de su cultura, por la redistribución económica, así como el cuestionamiento a un Estado racista y segregacionista, al patriarcado indígena y la búsqueda de autodeterminación como mujeres y como pueblos.

Cuando les pregunto si creen que es compatible la lucha de las mujeres y la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas, Remedios me responde que no sólo son compatibles sino que una se complementa a la otra, ya que, por un lado existen relaciones de desigualdad entre mujeres y hombres; y por el otro está las relaciones desiguales entre pueblos y gobierno:

[...] yo siento que no podemos ver solo una parte, sí es que las mujeres llevamos las situaciones más difíciles, pero como indígenas, hombres y mujeres, tenemos que luchar juntos porque estamos viviendo las situaciones muy difíciles, muy complicadas... Siento que para construir la autonomía, tiene que surgir desde la participación de todas y de todos, y es ahí creo que donde las mujeres tienen que tener una participación política, desde los diferentes ámbitos que se dan en la comunidad, al menos para mí, eso sí sería tal vez, necesario para ser una autonomía (Remedios, 2012).

Cuando reflexiona lo que para ella significa ser una mujer indígena, Remedios considera que en primer lugar, las indígenas están definidas por el lugar donde nacen, el cual otorga una forma de ver, pensar y sentir específico, una lengua y costumbres, que a veces las “lastiman” pero que no son imposibles de modificar; en segundo lugar estaría su estrecha relación con la tierra y su trabajo como campesinas.

Su historia de vida, la hace reconocerse como una mujer que ha tenido la posibilidad de tomar conciencia sobre la situación de opresión que vive como mujer, como indígena y como heredera de una tradición campesina; identificando la racialización y discriminación de una sociedad mestiza hacia los indígenas y un estado que “menosprecia al campo”, y que produce otras formas de violencia que no se generan en la comunidad o en la familia sino que a su sentir “vienen de más arriba y que tú sientes”. Ella está convencida de que la

pobreza no es asunto de destino o de biología, sino que es resultado de profundas desigualdades sociales que no podía nombrar o comprender hasta que fue parte de todo un proceso de formación política en su caminar por el movimiento de mujeres, y el querer luchar por un cambio no sólo para las indígenas, sino para todos y todas, resignificando su identidad étnica como algo que es motivo de orgullo y no de vergüenza.

Cuando piensa en la posibilidad de un feminismo indígena, recuerda su experiencia de participación en el XI Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, celebrado del 16 al 20 de marzo de 2009, en la Ciudad de México: “fuimos a presentar allá... y se decía mucho de que las indígenas, que feminismo de las indígenas, y yo no sé cómo chingado se llamen, pero la cosa es que las mujeres estamos haciendo algo”.

Para ella el feminismo es un término occidental, que cuesta trabajo entender al interior de la cosmovisión indígena, no obstante, dice que en última instancia lo de menos es nombrarse feminista o no, sino que lo más importante es querer cambiar la situación en la que viven las mujeres:

[...] para mí ése es el feminismo, hacer lo que estamos haciendo las mujeres, lo que hacen las zapatistas, lo que hacen las mujeres promotoras de aquí, lo que hacen las mismas mujeres de los colectivos [...] como una compañera [del CDMCH] me decía “es que Remedios ¿tú te consideras feminista?”, -“pues *yo sí me considero feminista*”, -“¿y tú crees que yo soy feminista?, ¿tú crees que yo soy feminista si estoy en el Centro?”, -“¿qué haces pues?, eso es el feminismo, nada más que olvídate si no quieres de la palabra no lo digas, *es que lo estás haciendo*”, le digo, -“¡ah bueno!, ya le entendí” (Remedios, 2012).

En el caso de Esperanza, la lucha por la autonomía de los pueblos indígena y la lucha por los derechos de las mujeres no han podido complementarse *en la práctica*. Si bien una es necesaria a la otra, la primera se hace desde una *resistencia* hacia el sistema político y económico (lo que significa sobre todo no aceptar dinero de los programas de desarrollo social de ningún nivel de gobierno, practicando la autonomía política y economía), y la segunda se hace (en el caso de las trabajadoras de CDMCH) a partir de un trabajo asalariado: “tenemos un sueldo y no es una lucha gratis que estamos, en cambio con los ‘compas’ estamos en una lucha diferente pues, porque están resistiendo, en realidad no sé cómo explicarlo pues, yo sé que no vamos en las mismas acciones” (Esperanza, 2012).

Cuando reflexiona sobre la influencia que estos movimientos sociales han tenido en la manera en que ella se concibe como mujer y como indígena, ella me dice que ser una mujer indígena es, ante todo, ser de la tierra: “somos de la semilla, somos de los frutos,

porque me veo yo como de la tierra, que está muy bonito”, también significa estar orgullosa de sus orígenes y su lengua; y es el pensar, que lejos de las representaciones que sitúan a las indígenas como sumisas y pasivas, son parte fundamental de la lucha, con su trabajo y su palabra, quienes han aprendido en su caminar y sin ellas no es posible la resistencia.

No obstante, aun cuando le gusta mucho el trabajo de defensa (legal) que hace como promotora-defensora en el CDMCH, la manera en que se organiza y toman las decisiones al interior del Centro le molestan:

[...] no existe condición para opinar, para sacar y revelarme para dónde quiero ir, no hay momento, no hay espacio, sólo es ‘hagan eso, hagan lo otro’, yo a mí sí me gusta defender a las mujeres que está siendo violentado su derecho... y lo estamos dejando, siento que las mujeres nos necesita y no lo estamos viendo... le estamos dando la espalda... pero es dentro de la organización que no hay ese espacio para poder decirlo, la palabra... (Esperanza, 2012).

Lo que ella quiere es que se escuche a las mujeres, que se promueva un diálogo donde expongan qué quieren y hasta dónde se puede llegar, para así poder lograr un cambio en la práctica. Sin embargo la urgencia de ciertas actividades y la pesada carga laboral, no les ha permitido generar una reflexión colectiva entre todas las integrantes del CDMCH y las mujeres de las comunidades: “si nos vamos tarea, tras tarea, no va a salir, no sale la situación... más generamos violencia, nos estamos generando violencia en contra de uno mismo y en contra de nuestra familia, eso es la que yo veo” (Esperanza, 2012).

Finalmente, Victoria opina que no sólo son compatibles ambas luchas, sino que una es necesaria a la otra; sin embargo en tanto que no exista un reconocimiento pleno hacia la autodeterminación de las indígenas, es decir que puedan tener la libertad de decidir sobre sus vidas y de participación en todos los ámbitos de la vida comunitaria la lucha por la autonomía no será posible: “si las mujeres tenemos una participación [...] sí podemos tener autonomía, porque si no, es como que vuelve a recaer en los hombres [...] como dicen las compas : ‘cuando una mujer avanza no hay hombre que retroceda’” (Victoria, 2012).

También opina que sí existe la posibilidad de generar un feminismo indígena, que para ella implica promover la capacidad de decidir sobre una misma, el tener claro que esto no significa estar en contra de los hombres, el asumir una ciudadanización y una autodeterminación, donde puedan caminar parejo mujeres y hombres. A pesar de la contundencia con la define al feminismo, ella no se asume como tal, ya que siente que todavía tiene que conocer sus diferentes vertientes: “a mí me gusta esa palabra de feminismo, pero no me asumo por completo, primero porque como dice la doctora

[Mercedes Olivera], hay muchos tipos de feminismos y siento que me falta entender muchas cosas... a lo mejor algún día termine asumiéndome como feminista, aunque sí creo hay un feminismo indígena” (Victoria, 2012).

A sus 20 años, de los cuales ha pasado los últimos cinco, formándose políticamente en el CDMCH, Victoria me dice que ser indígena es un asunto del cual se enorgullece: “a pesar de que muchas veces decimos que no sabemos, que no entendemos, que no hablamos español, porque no fuimos a la escuela o porque crecimos una manera en donde nos quedemos en casa nomás... somos capaces de aprender y de compartir”.

El verdadero reto se encuentra en superar la discriminación racial y la subordinación de las mujeres al interior de las comunidades, ya que como indígenas ellas tienen muchos conocimientos que aportar:

[...] como mujeres indígenas, hemos trabajado la tierra y hemos estado ahí, sabemos cómo son sus cambios, qué es lo que necesita [...] todo eso es una riqueza muy grande y también es un orgullo ser así, tener tus costumbres, aunque no sean respetadas, que es lo que más duele, o hablar aunque no seas escuchada, que también duele mucho, pero yo sí me siento orgullosa de ser indígena y que todos esos conocimientos que aprendí, mis costumbres es algo que me los voy a quedar [...] porque las costumbres en la comunidad, cada día cambian, cada día hay ritmos diferentes, cada día hay una generación diferente (Victoria, 2012).

En efecto, Victoria es parte de una nueva generación de indígenas jóvenes que ha cuestionado las costumbres “malas”, pero que está convencida de la necesidad de autonomía de los pueblos indígenas: “estamos abiertos al cambio”.

Reflexiones finales

Comprender los procesos de conformación de las identidades de Remedios, Esperanza y Victoria, entender profundamente dónde se ubican, desde dónde y por qué hablan, piensan y actúan como lo hacen no es fácil. Existen muchas barreras, siendo tal vez la más importante, la manera en que se define a las culturas indígenas por el pensamiento dominante (político y económico) y las narrativas que derivan de ello.

Como feministas también tendemos a reproducir lo que Marcos (2007b, 171) denomina una *deformación hegemónica*, ya que cuando se aborda, interpreta, evalúa y/o incide en el movimiento de las indígenas, las feministas socialmente privilegiadas (urbanas y académicas) tenemos que enfrentar el reto de desconstruir una estructura de prejuicios y discriminación de tres niveles: los supuestos marcados por el género que las feministas importamos a la situación de las mujeres indígenas; las actitudes de superioridad masculina que en el grupo indígena se nos han comunicado selectivamente; y la interpretación de relaciones de género asimétricas en una comunidad o pueblo indígena como análogas a las que existen en los contextos urbanos.

Marcos recupera una declaración de la comandanta Esther (Perfil de la Jornada, 2001, en Marcos, 2007b, 165) en donde ésta define a las indígenas como mexicanas que hablan su propia lengua, tienen su propia vestimenta, medicina, forma de rezar y de bailar; que como hombres y mujeres indígenas, poseen un modo de trabajar y respetar a los ancianos, así como les enseñaron sus abuelos, quienes desde hace mucho tiempo les enseñaron a resistir y a organizarse, y que no por ser indígenas, hablar su lengua y ser “morenas”, ni por nada, se les tiene que despreciar; para reflexionar sobre los complejos procesos de identificación que tienen las indígenas con su cultura, la que las diferencia de las “otras”, nosotras mestizas, en términos positivos y que por los espacios en los que nos ubicamos no podremos aprehender a cabalidad.

Ciertamente la manera de pensar, sentir y vivir de las mujeres de los pueblos y comunidades indígenas responde a una cosmovisión diferente a la mestiza, urbana hegemónica, donde se las sitúa en posiciones desfavorables al interior del entramado de relaciones de poder, pero no podemos negar que también existen condiciones materiales y culturales en sus comunidades que les dificultan negociar una posición de mayor autodeterminación como mujeres al interior de sus relaciones de pareja y familiares si

deciden no reproducir las representaciones femeninas establecidas de lo que se espera que ellas. Si consideramos que en las comunidades indígena-campesinas, las mujeres son las principales encargadas de transmitir la cultura a través de la lengua materna y de los usos y costumbres cotidianos, su “rebelión colectiva” representa un rompimiento ante las imágenes que las presentan como “contentas con su suerte” en el seno de comunidades profundamente unidas (salvo por motivos religiosos) y desprovistos de antagonismos por sexo y clase.

Entre mis supuestos consideré que las poblaciones indígenas de Chiapas han estado marcadas histórica y violentamente por el racismo, la exclusión social y la marginación en el “proceso de desarrollo” de la nación, mismas que se rigen bajo una cultura de género que posiciona a las mujeres en asimetría con los hombres, la cual es reforzada por algunas disposiciones de los sistemas de usos y costumbres de sus propias comunidades.

Lo señalado en el segundo capítulo de esta investigación y que concuerda con el análisis sobre la situación material de las indígenas que hace más de 12 años hiciera Jules Falquet (2000), sostiene dicho supuesto, al tiempo que ofrece un panorama desalentador: la mayoría de las indígenas continúan siendo analfabeta en sus propias lenguas, -aún cuando se ha observado un incremento en las que aprenden a hablar y escribir en español-; su salud siempre está en detrimento, por lo general se casan muy jóvenes, sin su consentimiento, para enseguida volverse madres de numerosas familias.

Según la “costumbre”, reforzada por la falta de condiciones materiales, las indígenas no deben aventurarse mucho fuera de las comunidades, arriesgándose a hacerlo en condiciones precarias, y por lo general, empujadas por la necesidad económica, encontrando empleos como trabajadoras domésticas, trabajadoras agrícolas temporales, vendedoras (ambulantes) de artesanía y más recientemente en la prostitución. Al interior de sus comunidades existen relaciones de género fundamentadas en una estricta división sexual del trabajo; además, muchos hombres no dudan en pegarle a su mujer y se comparte la idea de que éstas sólo sirven para casarse y ser madres: “Silencio, obediencia y trabajo son sus lemas” (Falquet, 2000, 166).

En las asambleas comunitarias (y/o ejidales) –que han sido presentadas como prueba del carácter democrático de las comunidades indígenas- generalmente las mujeres no pueden participar, sobre todo porque no son susceptibles de ser propietarias –ni siquiera

en co-propiedad con los hombres- del solar y su parcela, lo que es una condición necesaria para poder tener voz y voto en la toma de las decisiones que afectan a sus comunidades. De todas maneras, a muchos padres y maridos no les gusta que sus mujeres salgan del espacio del hogar, lo cual es reforzado por la creencia de que “quienes andan en la calle” están en la búsqueda de un marido (o del engaño hacia el marido), por lo que existe un estricto control y observación de su comportamiento y su sexualidad.

Por otro lado, se cree que las mujeres no tienen por qué estudiar, ya que su razón de ser en la vida es casarse y tener familia, con algunas excepciones en donde tienen que realizar auténticas proezas para lograrlo, debido a las carencias económicas y la pobre infraestructura educativa que las obliga a tener que salir lejos de sus comunidades, las demás ven limitadas sus posibilidades de acceder al conocimiento de otros modos de vida y aún más la posibilidad de escoger una vida diferente gracias a alguna formación lingüística, escolar o profesional. Si llegan a conseguir un trabajo asalariado fuera de su comunidad, casi siempre es de forma esporádica, enfrentando altos grados de sexismo, racismo y clasismo.

En tanto que los hombres son socialmente autorizados a aculturarse parcialmente y a ir a buscar en el mundo exterior (es decir, el mestizo) lo que la comunidad necesita, desde el dinero en efectivo hasta los productos manufacturados, pasando por las reivindicaciones políticas, la continuidad de su cultura y tradiciones estaría garantizada por la “tranquilizadora inmovilidad de las mujeres, o más bien dicho de *La Mujer Indígena*, asociada con la permanencia, asimilada a la tierra y al territorio nutridor ancestral” (Falquet, 2000, 169).

Así, cuando las indígenas cuestionan estas representaciones, poco a poco están abriendo un espacio material y simbólico para la transformación de su papel social lo cual se encuentra reflejado en las historias de vida de Remedios, Esperanza y Victoria.

Por un lado, Remedios fue educada por una madre que se negaba a repetir los patrones de violencia que subyacen en la aceptación de un papel sumiso y pasivo como mujer en la comunidad, al intentar establecer una repartición equitativa de las labores domésticas entre sus hijas e hijos y al impulsar a su hija para que obtuviera una educación formal que le permitió un aprendizaje para que ella eligiera lo que quería ser como mujer.

Por su parte, Esperanza tuvo que hacer frente a múltiples cuestionamientos de su madre para poder lograr salir de la comunidad, lo cual fue posible por un inusual apoyo de la familia paterna quienes, al ser parte del movimiento zapatista, de alguna manera se comenzaban a familiarizar con la idea de que no sólo es posible, sino que también es válido que las mujeres accedan a otras formas de vida más allá del matrimonio y la maternidad.

En el caso de Victoria, se pudo observar que a pesar de no haber sido criada por su madre biológica, su abuela le recordaba que tenía que ajustarse a las representaciones de género vigentes en su comunidad, lo cual le ocasionaba un profundo malestar que no pudo ser nombrado ni reconciliado hasta que obtuvo los elementos necesarios a partir de su formación como promotora del CDMCH.

En ese sentido, se podría decir que ellas son parte de una generación de mujeres que enfrentan las dificultades y complejas perspectivas de un cambio que ya está en marcha, dentro y fuera de las comunidades, porque existe una dimensión colectiva y activa en sus búsquedas, un telón de fondo que ellas mismas han contribuido a esbozar, es decir la posibilidad de una transformación cultural como mujeres sin dejar de ser indígenas.

Remedios, Esperanza y Victoria, han roto con numerosas prescripciones de lo que se esperaba de ellas como mujeres al interior de sus comunidades de origen, y como indígenas y campesinas en un espacio mestizo y urbano. Han elegido a sus compañeros (o no tenerlo del todo) aún cuando esto significó el tener que negociar con su familia la legitimidad y validez de sus uniones, lo que supondría poner en riesgo la costumbre de las complejas alianzas matrimoniales que condicionan la continuidad de las comunidades, el acceso a la tierra y los cargos religiosos y políticos.

Recordemos que en el caso de Remedios el hecho de haberse quedado embarazada de un hombre con el que no estaba casada, casi le cuesta el desconocimiento de su familia y por ende la posibilidad de heredar tierra, o cuando Esperanza fue reñida fuertemente por su padre y abuelo por mentir sobre la relación con su compañero, siendo que le habían dado “permiso de salir de la comunidad” en tanto que ella estaba cumpliendo con un cargo político y para continuar sus estudios, mas no “para salir a encontrar un esposo”.

Aunque en el caso de Victoria, ella estaba convencida de que casarse era la única salida que le quedaba para salir de un hogar donde continuamente vivía violencia por parte de un padre alcohólico, el día que éste le preguntó si quería o no aceptar la petición de

matrimonio de un desconocido, pero que había cumplido con la tradición de hacerlo de la “forma tradicional”; fue en parte resultado de un proceso de cambio que su propio padre estaba viviendo en el camino a su formación como promotor de derechos humanos, lo que años después ella agradeció porque de otra forma no estuviera en el lugar donde se encuentra ahora.

Ahora bien, lo dicho ha sido en referencia a la construcción como mujeres desde y hacia sus comunidades y círculos familiares, donde ellas no se conciben como ch’oles o tseltales, porque no existe la necesidad de hacerlo, ya que una de las peculiaridades históricas y culturales de la identidad étnica es que sin los “otros” no hay necesidad de una definición hacia ellos mismos como colectivo.

Cuando hay una confrontación con “el/la Otro/a” es cuando la atribución de indígena se convierte en un rasgo imputado y asumido como consecuencia de la discriminación. Luego entonces, cuando ellas salen de sus comunidades para estudiar y/o trabajar es cuando se identifican como tales, lo que en última instancia significa su “racialización”, en tanto que contantemente tienen que hacer frente a diferentes actos de discriminación antes las y los kaxlanes (mestizos) quienes las posicionan en una relación asimétrica de poder por su condición de “raza” y que para los grupos indígenas de adscripción de mis sujetas, está íntimamente relacionado con el discurso de la conformación de un “nosotros indígena” (winik) que ha tenido como contraparte al kaxlán (ladinos, finqueros, iglesia, gobierno):

En este esquema dicotómico, winik es el personaje central, aquel que representa al hombre indígena, quien una vez fue esclavo, luchó, se liberó, y ahora enfrenta nuevas adversidades. Es un concepto vinculado a la vida en el campo, al trabajo agrícola, a una forma de vida campesina y a un pensamiento ético y moral. Winik es el hombre originario de la tierra, el labrador, es el verdadero trabajador en cuanto productor de los alimentos que consume su propia gente. Esto contrasta con los kaxlanes que “no trabajan”, no producen alimentos, son los que viven del trabajo de los winik. La oposición al otro enemigo ha sido una matriz fundamental en la construcción de las identidades étnicas. Kaxlan es la contraparte winik, es su referente primordial de identidad, con quien el indígena ha mantenido las relaciones más intensas y conflictivas a lo largo del tiempo (Alejos y Martínez, 2007, 14).

De acuerdo a esta aseveración, un elemento fundamental que las define frente al mundo kaxlán es su relación con la tierra. Esto es más notable en el desarrollo de la historia de vida de Esperanza y Victoria. En el caso de Esperanza, desde un inicio hace referencia a la identificación de sus orígenes y comunidad en estrecha relación con la cosmovisión ch’ol y su relación con la tierra; y la adhesión de su familia al movimiento zapatista está ligado –

entre otros elementos- a las nociones de injusticia por ser explotados a partir de los bajos precios en que se compraba el café; de igual manera, una y otra vez se escuchó a través de su palabra, las múltiples maneras en que fue discriminada y violentada por ser indígena, lo que le daba de alguna forma “la fortaleza” para continuar en la lucha en tanto tenía una responsabilidad con su etnia y con su historia, lo que incide directamente en la elección incluso de su profesión como abogada.

En cuanto al a historia de Victoria, la confrontación con el mundo mestizo estuvo mediada por la intención de sus padrinos por asimilarla a la cultura mestiza, obligándola a renunciar a su lengua y a no reconocerse como originaria de una comunidad indígena, negándole incluso el derecho a comer en la misma mesa, hasta que ella no “aprendiera a comer como ellos lo hacen”.

Asimismo, esta forma de concebir la tierra y de identificarse como indígena a partir de ella, contrasta notablemente con el pensamiento moderno occidental urbano y va en contra de los proyectos político-económicos de la región. Por lo que no sorprende que uno de los temas más importantes en la agenda política de las feministas locales (en particular del CDMCH) justamente esté relacionada con este asunto, que si bien está enfocado a que las mujeres accedan a su derecho efectivo de la herencia y propiedad, -y por ende a la participación plena en las decisiones comunitarias- ha permitido una mayor aceptación de este tipo de organizaciones al interior de las comunidades y -hasta cierto punto- una alianza política ante el incremento de la privatización de las tierras comunales de la región, toda vez que sigue habiendo un rechazo hacia las ideas y propuestas de trabajo de mujeres (mestizas) por parte de los indígenas –aunque no exclusivamente- ante la inquietud de que exista una rebelión de las mujeres hacia sus roles tradicionales, sobre todo en aquellos relacionados con la división sexual del trabajo y al cambio en el status quo que esto supone.

Al respecto, sobresale el papel fundamental que ha tenido la promoción del derecho a la tierra en la vida de Remedios y su familia, además de que ella considera que justamente ha sido el desarrollo y reflexión sobre dicho tema, el que ha generado un mayor impacto en el trabajo que hace como promotora de los derechos de las mujeres en las comunidades en las que incide el CDMCH, sede Selva-Norte.

Si con base en lo anterior se pueden visualizar los motivos de las indígenas para exigir que *su palabra* fuera escuchada y validada en contra de las condiciones en las que les

“toca vivir” tanto fuera de las comunidades, como al interior de ellas, es más complicado comprender cómo, ubicadas en tan desfavorable situación han conseguido alzar su voz.

Como se ha mencionado, ciertamente existe una experiencia histórica de participación indígenas en las luchas políticas y al interior de diversos movimientos sociales de la región (y el país), y aunque durante un largo tiempo hubo una invisibilización de dicha participación, –lo que de alguna manera alimentó la creación de percepciones y representaciones de éstas como víctimas y pasivas- su toma de la palabra se puede explicar a partir del encuentro de sus inquietudes y cuestionamientos con las luchas de mujeres mestizas-urbanas-feministas y por la formación del zapatismo, que de acuerdo a otro de mis supuestos, permitió una politización de su vida cotidiana, como consecuencia del movimiento zapatista principalmente y el movimiento de mujeres en Chiapas, lo cual ha impactado en las formas de organización política y social de las comunidades indígenas, así como en la manera en que se desarrolla el trabajo de las organizaciones que promueven los derechos humanos y que son partícipes de estos movimientos.

En efecto, el trabajo de una gran diversidad de mujeres indígenas y no indígenas, que han sido parte del movimiento de mujeres en Chiapas ha sido uno de los elementos fundamentales para el impulso y promoción de su autodeterminación individual y colectiva, particularmente entre las jóvenes indígenas como los son Remedios, Esperanza y Victoria, quienes ahora son parte y promotoras de las reivindicaciones de dicho movimiento.

Las tres han estado íntimamente ligadas a los procesos y resultados de los esfuerzos conjuntos entre indígenas y mestizas de generar lo que podría considerarse una “conciencia feminista” a la que se refieren en sus historias de vida.

El caso más representativo es el de Remedios, que prácticamente ha estado desde los inicios del MIM y está completamente imbuida en los discursos feministas que han sido promovidos desde mestizas de gran envergadura política como Mercedes Olivera, Martha Figueroa Mier, Nellys Palomo (+), Julieta Hernández, entre muchas otras.

De igual forma, Victoria podría considerarse un caso paradigmático de lo que se esperaba con la formación del CDMCH y su objetivo de promover cambios en la vida de las indígenas al ofrecerles una opción diferente a la de casarse y tener hijos como “destino inevitable”. En cuanto a Esperanza, lo que se puede observar es que, al haberse formado en un primer momento al interior de la propuesta de las zapatistas, los modos de organización

y la forma en que se toman las decisiones al interior del CDMCH sería uno de los puntos críticos hacia el aparente “racismo materialista de las mestizas blancas” (Falquet, 2000, 182), toda vez que considera “el mandar obedeciendo” la base ideal para la organización colectiva para cualquier tipo de lucha y trabajo político que se suponga democratizador y que promueve la igualdad entre mujeres y hombres.

Lo anterior supone un tema de extrema relevancia, ya que si bien en tanto que el propio Centro se concibe como la materialización de una de las acciones políticas más importantes del feminismo local, aún replica ciertas prácticas colonizadoras de las “mujeres blancas que intentan salvar a las mujeres color café” (Bidaseca, 2010), subalternizándolas y/o situándolas ante verdaderos predicamentos cuando se les exige, en tanto que es su principal fuente de ingresos al ser un trabajo asalariado, que cumplan con largas jornadas de trabajo –en detrimento de otros aspectos de su vida (relaciones familiares, afectivas y en su salud)- bajo argumentos como “el compromiso por la lucha” y que me hace pensar en los “sacrificios y precios” que se tienen que pagar para lograr “la liberación”.

Aunado a lo anterior, al situar sus luchas en el contexto de una guerra neoliberal patriarcal, el impulso de las reivindicaciones de las mujeres en general y de las indígenas en particular se enfrentan a severas dificultades para desplegarse de manera fuerte y coherente.

Los ataques en contra de su cultura perpetrados a nivel local, por los diferentes gobiernos y a nivel global, por las dinámicas macrosociales del sistema económico neoliberal, en cierto sentido fuerzan a las indígenas a posponer sus reivindicaciones, teniendo que elegir entre la lucha por la autonomía de sus pueblos, por encima de su autodeterminación. Aún cuando Remedios, Esperanza y Victoria consideren que ambas luchas no sólo son compatibles sino que una alimenta a la otra, reconocen que todavía falta mucho trabajo entre sus pares indígenas para el convencimiento de que en la lucha por la autonomía el papel de las mujeres es fundamental, a pesar de que sí se han dado cambios en las formas de relación entre mujeres y hombres de las comunidades, éstos son lentos y frágiles, sobre todo aquellos relacionados al derecho de participar en las asambleas y la necesidad “de pedir permiso” para salir del espacio doméstico.

Por otro lado, considero que uno de los temas que quedan pendientes y que urgen en el marco de los estudios sobre mujeres indígenas y el trabajo conjunto con asesoras mestizas y/u organizaciones de mujeres indígenas y no indígenas, es el de los derechos

sexuales y reproductivos, a pesar de que se reconoce en la posibilidad de la decisión sobre sus cuerpos como uno de los pilares para el logro de la autodeterminación de las mujeres, ha sido un tema que aparentemente ha sido dejado de lado –o pospuesto–, por la dificultad que supone el hablar abiertamente sobre sexualidad en los espacios comunitarios, y ante la urgencia de trabajar otros temas en la agenda feminista regional, debido a los continuos embates de la GBI y de las políticas económicas que desestructuran la economía campesina y que están despojando a las comunidades de sus tierras.

Finalmente estas reflexiones apuntan hacia la consideración de que la identidad de mis sujetas de estudio se conforman en una compleja imbricación: son y están *al mismo tiempo* racializadas, socialmente creadas como mujeres e inscritas en un sistema de clase, y estas tres dimensiones de su experiencia son inseparables.

Dependiendo del momento y espacio específico en el que se sitúen, se manifiesta en mayor o menor medida alguna de estas tres dimensiones, las cuales además pueden –y menudo lo hacen– entrar en contradicción, al estar construidas por una diversidad de discursos entre los cuales no tiene que haber necesariamente una relación sino un movimiento constante de sobredeterminación y desplazamiento, recordando la definición que Mouffe hace sobre el agente social cuya identidad es contingente y precaria, fijada temporalmente en la intersección de las posiciones de sujeto y dependiente de formas específicas de identificación.

Dicha noción de posicionalidad múltiple, que ha sido fundamental a lo largo de toda la investigación, responde a mi intento por realizar un análisis en clave feminista y descolonial que permitan concebir la configuración de la identidad de Remedios, Victoria y Esperanza no como resultado de una vulnerabilidad acumulada o aumentada por la presencia de diversas opresiones, sino como un continuo proceso de negociación y transformación, a partir de su palabra y en sus propios términos, explorando su experiencia a partir del significado que ellas les atribuyen a sus comportamientos y creencias, y a su contexto; es decir, comprendiendo sus actitudes y prácticas en la manera en que han sido articuladas por ellas mismas.

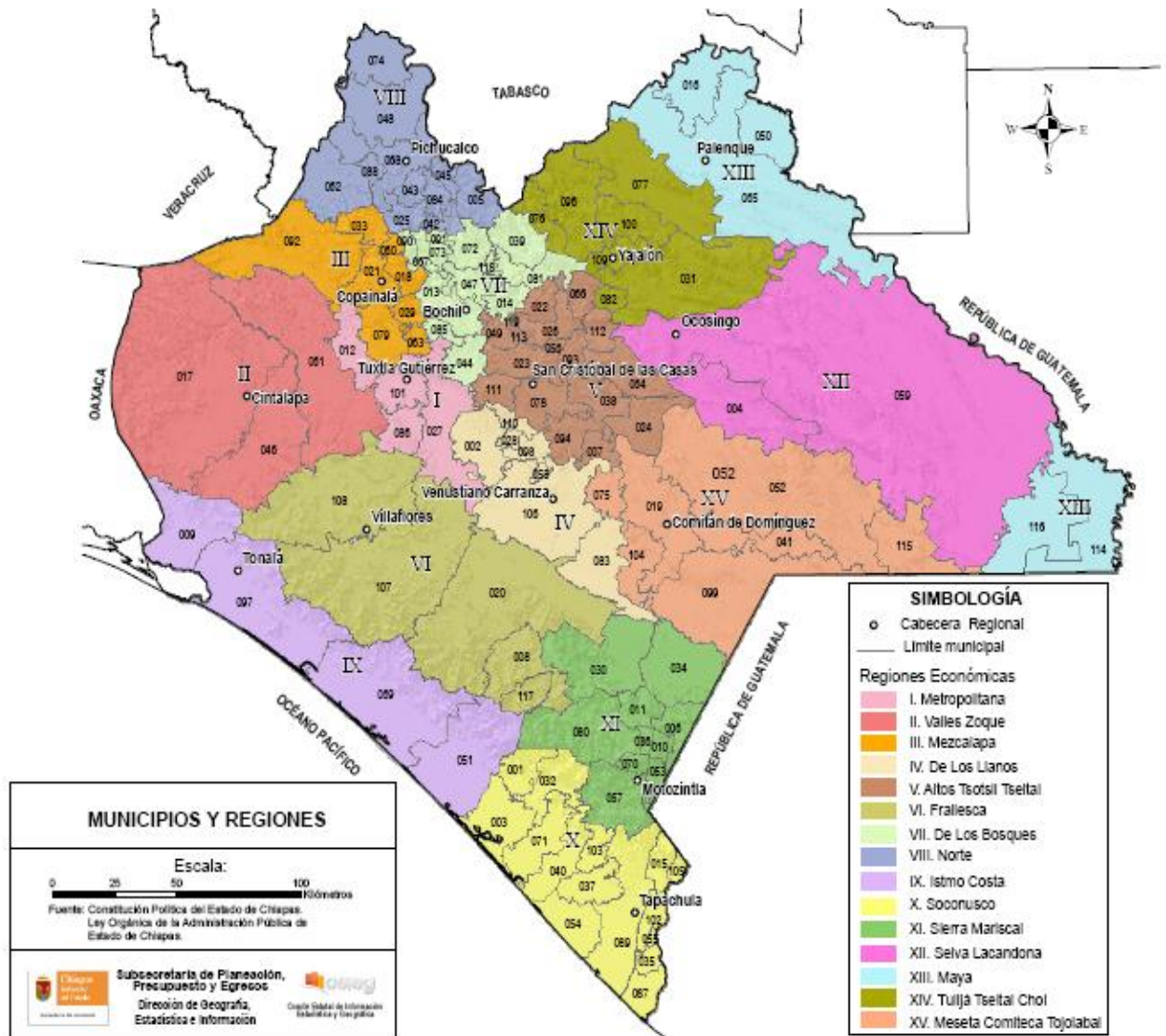
Así, lo que se ha intentado ha sido una reflexión sobre la configuración de sus identidades, partiendo de un compromiso y una práctica política que pretende ser reflexiva y crítica, hacia la forma en que tradicionalmente se ha hablado sobre las mujeres indígenas;

por lo que he concebido sus identidades como un proceso, por lo tanto inacabados, de discursos y prácticas que apelan de forma variable diversos niveles de diferencia, atravesando lo micro y lo macro, lo social y lo subjetivo, en un proceso político continuo y contingente que define fijaciones y exclusiones, prácticas de poder y de resistencia.

La intención que subyace a este ejercicio de análisis y reflexión (retomando a Avtar Brah) es el de poder potenciar, desde una posición política antiesencialista, una articulación, como práctica política relacional y transformadora entre las diversas propuestas de mujeres igualmente diversas -desde aquellas que se asumen abiertamente como feminista, hasta las que no lo hacen- que en nuestras acciones buscamos no sólo a una transformación de la situación de opresión de las mujeres, sino de un sistema político, económico y social que nos posiciona a todas y todos en una situación donde se privilegia la acumulación, el despojo y la explotación por encima de la propia vida.

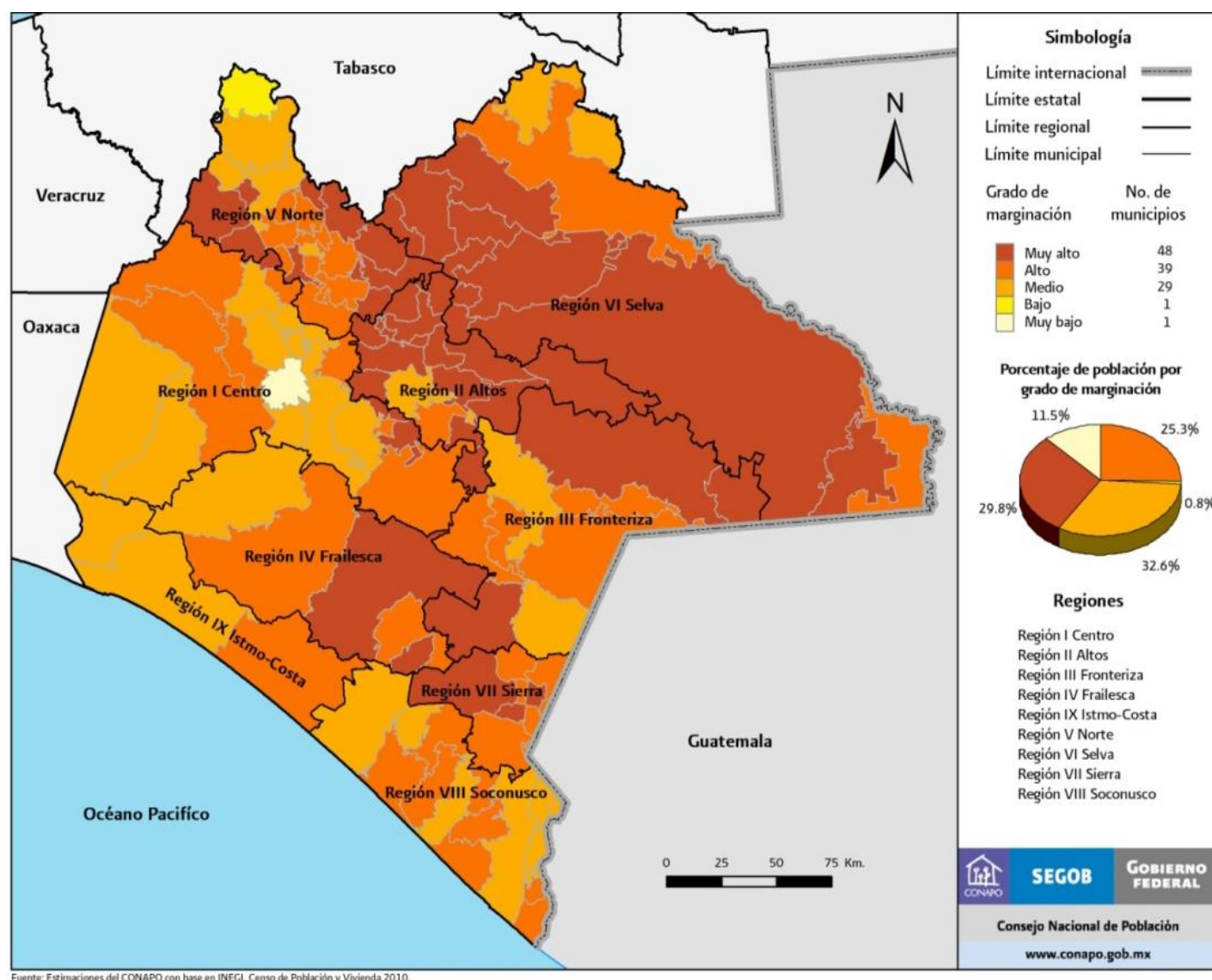
Anexo 1 - Mapas

Mapa1. Municipios y regiones de Chiapas



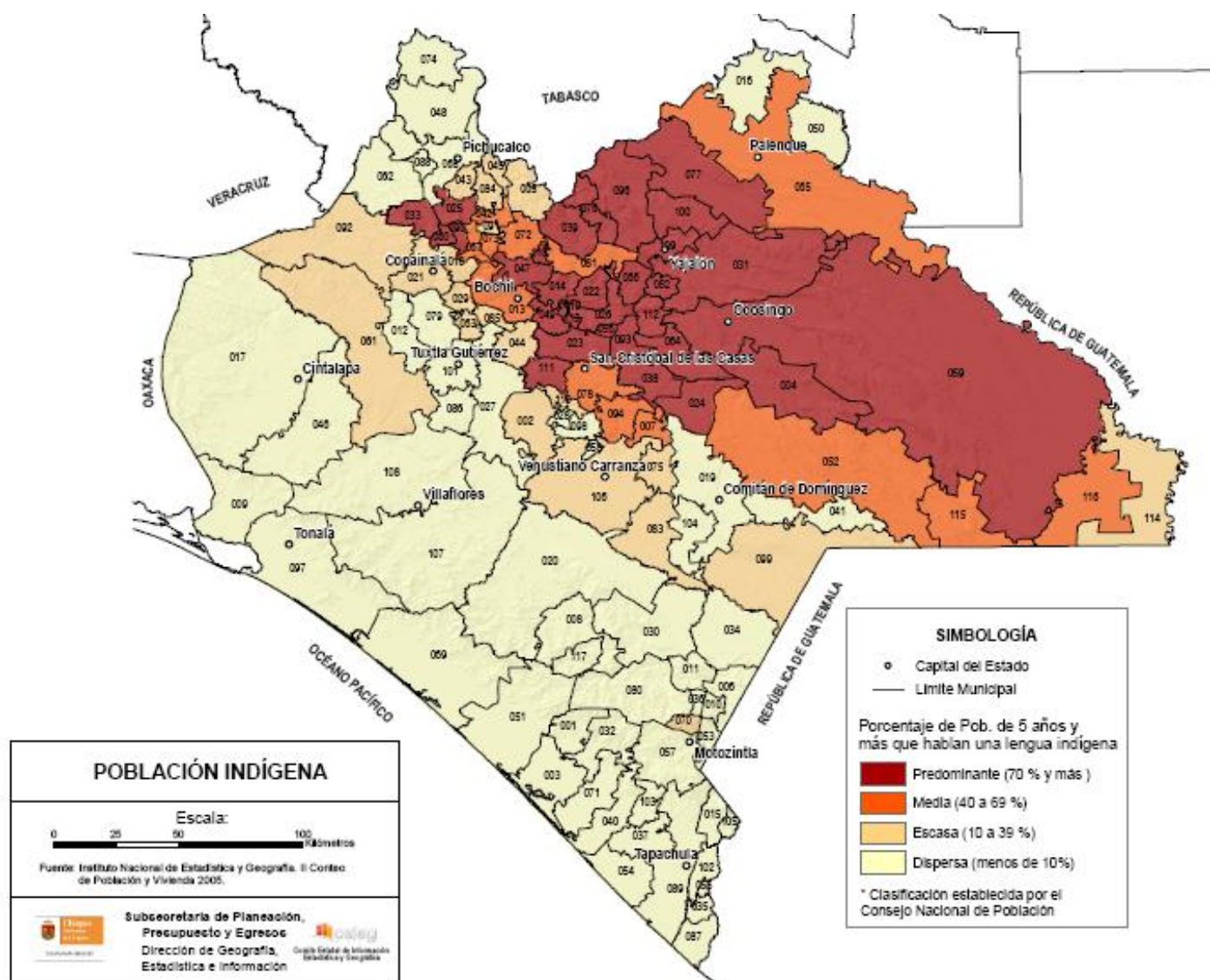
Fuente: Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica de Chiapas,
http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/wp-content/uploads/downloads/2011/05/municipios_regiones_2011.pdf, consultado en noviembre de 2011.

Mapa 2. Grado de marginación por municipio en Chiapas



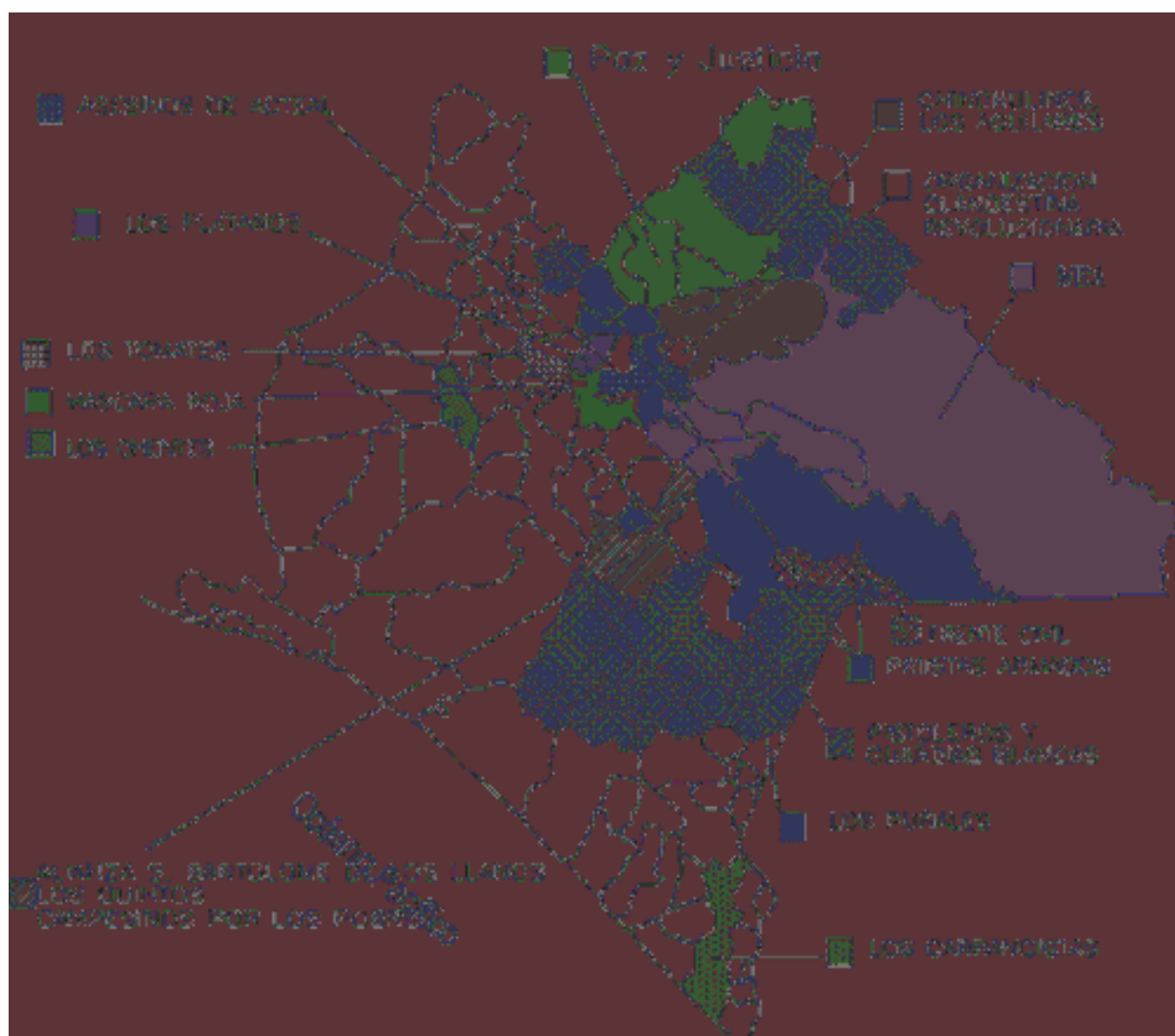
Fuente: Consejo Nacional de Población,
<http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/marginacion2011/AnexosMapas/Mapas/Entidadsfederativas/MapasB7Chiapas/Mapa%20B7Chiapas%20Estatl.jpg>, consultado en noviembre de 2011.

Mapa 3. Distribución por municipio de la población indígena en Chiapas



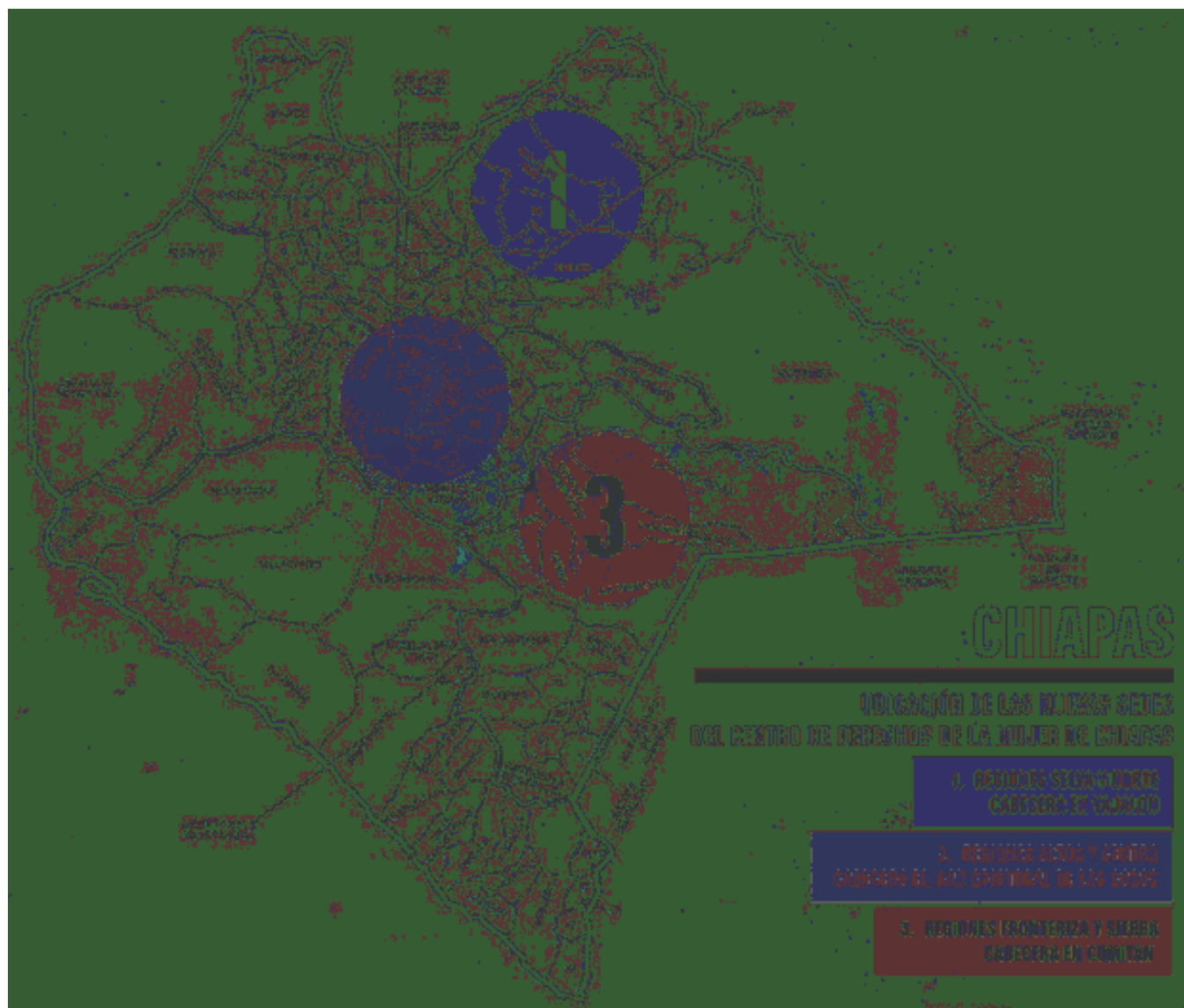
Fuente: Consejo Nacional de Población, http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/wp-content/uploads/downloads/2011/05/pob_hablante_de_lengua_indigena_2011.pdf, consultado en noviembre de 2011

Mapa 4. Grupos armados y paramilitares en Chiapas, 1998



Fuente: Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, <http://www.ciepac.org/mapas/militares.php>, consultado en marzo de 2011.

Mapa5. Ubicación de las sedes del CDCMH



Fuente: Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas,
<http://www.ddhbmujerchiapas.org/donde/index.html>, consultado en marzo de 2011.

Anexo 2 – La Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas

Ley Revolucionaria de Mujeres (1993)

“En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente LEY REVOLUCIONARIA DE LAS MUJERES:

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 a 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” (Rovira, 1998, 112).

Propuesta de Ampliación de la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas (1996)

“Propuesta de ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas acordada, en algún lugar de la selva, el 4 de marzo de 1996, durante una asamblea preparatoria para las actividades del Día Internacional de la Mujer.

1. Las mujeres tienen derecho a ser respetadas dentro de la vida familiar y dentro de la misma comunidad.
2. Las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres dentro de la comunidad y el municipio.
3. Las mujeres tienen derecho a expresar sus sentimientos porque por naturaleza tenemos sentimiento propio y somos más sensibles, así que merecemos un trato especial.

4. Las mujeres casadas tienen derecho a utilizar los métodos de planificación familiar sea natural o artificial, lo que ellas decidan, sin que el hombre se oponga, sino que tienen que entender y hacer acuerdos.
5. Las mujeres tienen el derecho a participar en las reuniones y tomas de decisiones sin que nadie lo impida o critique, y tienen derecho a capacitarse, tener espacios y mecanismos para ser escuchadas en las asambleas comunitarias y municipales, y tener cargos en lo cultural y social.
6. Las mujeres tienen derecho a prepararse en todos los niveles necesarios para su desarrollo político, económico, social y cultural.
7. La Ley Revolucionaria de Mujeres prohíbe estrictamente la siembra, el cultivo y el consumo en nuestros cuerpos de drogas, mariguana, amapola, cocaína, etcétera, porque somos las mujeres las que más sufrimos las consecuencias de este vicio.
8. Se prohíbe estrictamente la venta y el consumo de las bebidas alcohólicas en nuestros pueblos y comunidades porque somos las que sufrimos golpes, pobreza y miseria como consecuencia de este vicio.
9. Las mujeres y sus hijos tendrán igual derecho que los hombres en la alimentación, el vestido, el gasto, etcétera, y del manejo del recurso económico de la familia.
10. Las mujeres tenemos el derecho al descanso cuando realmente lo necesitemos, sea porque nos sentimos cansadas o enfermas, o porque queremos realizar otra actividad.
11. Las mujeres tenemos derecho a defendernos verbalmente cuando somos ofendidas y atacadas en palabras por la familia o por personas ajenas.
12. Las mujeres tenemos derecho a defendernos físicamente cuando seamos atacadas o agredidas por familiares o personas ajenas, y tenemos derecho a castigar a los hombres o persona que agrede, abandona e insulta a las mujeres.
13. La capacidad y el trabajo de la mujer tendrán el mismo valor que el trabajo de los hombres.
14. Las mujeres tienen derecho a exigir que se cambien las malas costumbres que afectan nuestra salud física y emocional; serán castigados los que discriminen, se burlen o abusen de las mujeres.
15. Los hombres casados y las mujeres casadas, cualquiera que haya sido la ceremonia, tiene prohibido por la Ley Revolucionaria de Mujeres, abandonar a su esposo/a sin razón o fundamento, o unirse con otra mujer u otro hombre cuando no ha habido ningún divorcio normal.
16. Queda prohibido por la Ley Revolucionaria de Mujeres que el hombre tenga dos mujeres, porque de esa manera a la esposa se le lastiman sus sentimientos, se violan sus derechos y se lastima su dignidad como esposa y como mujer.
17. La Ley Revolucionaria de Mujeres retoma y considera válida la norma de la sociedad indígena de que está prohibido y es indebido que algún miembro de la sociedad tenga relaciones amorosas fuera del reglamento de la comunidad o del pueblo. Es decir, que no se permite que los hombres y mujeres tengan relaciones si no son esposos, porque eso trae como consecuencia la destrucción de la familia y mal ejemplo en la sociedad.
18. Ninguna mujer podrá recibir maltrato, insulto o golpes de su esposo sólo por no tener hijos varones.

19. Las mujeres tienen derecho a tener, heredar y trabajar la tierra.
20. Las mujeres tienen derecho a recibir créditos y a impulsar y dirigir proyectos productivos.
21. Cuando se den separaciones en los matrimonios, que se reparta en partes iguales la tierra y todos los bienes de la familia entre la esposa y el esposo o entre los hijos.
22. Las mujeres tienen derecho a castigar a los hombres que venden y toman bebidas alcohólicas y cualquier otro tipo de drogas.
23. Las mujeres madres solteras tienen derecho a ser respetadas y consideradas una familia.
24. Las mujeres tienen derecho a la diversión y a salir a conocer otros lugares del estado, del país y del mundo.
25. La mujer tiene derecho a ser apoyada por el esposo cuando ella va a hacer trabajo para la organización, y cuando van a las reuniones que el hombre cuide y alimente a los hijos y atienda el hogar.
26. Que en todos los planes de desarrollo de la mujer, ésta tiene derecho a manejarlos.
27. Las mujeres tienen derecho a organizarse en lo cultural.
28. Las mujeres tienen derecho a ser reconocidas en su manera de ser diferentes.
29. Las mujeres viudas, madres solteras y mujeres solas tienen derecho a ser respetadas y a ser reconocidas y apoyadas por la comunidad como ellas lo necesiten.
30. Las mujeres tienen derecho a estar informadas de todo lo que se hace en la comunidad y a recibir todo tipo de información para ampliar más su conocimiento.
31. La mujer tiene derecho a exigir que se erradique la prostitución en las comunidades” (Rojas, 1999, 441-443).

Fuentes

- Aceves Lozano, Jorge E. (1998). "La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de la investigación" en Jesús Galindo Cáceres (coords.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunidades*, México, Addison y Longman/ CONACULTA, pp. 207-277.
- Aguilar Mendizábal, Mónica R. (2002). "Sumisiones y rebeldías de las mujeres indígenas de Chiapas: construcción de nuevas identidades", tesis de licenciatura, San Cristóbal de las Casas, Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Alejos García, José y Nancy Elizabeth Martínez Sánchez (2007). *Ch'oles. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI.
- Alexander, M. Jacqui y Chandra Talpade Mohanty (1997). "Genealogies, legacies, movements" en Colectivo Eskalera Karakola (comp.)(2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de sueños, http://www.webs.uvigo.es/pmayobre/descargar_libros/otrasinapropiables.pdf, consultado el 1 de junio de 2012.
- Ameigeiras, Aldo Rubén (2006). "El abordaje etnográfico en la investigación social" en Irene Vasilachis de Gialdino (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, pp. 107-151.
- Anthias, Floya y Nira Yuval-Davis (1983). "Contextualizing feminism: gender, ethnic and class divisions", *Feminist Review*, núm. 15, Londres, Palgrave Macmillan Journals, pp. 62-75.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute.
- Bacchetta, Paola (2010). "Réflexions sur les alliances féministes transnationales" en Jules Falquet et al. (coords) (2010). *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, París, Presses de Sciences Po.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Belausteguigoitia, Marisa (2007). "Rebeliones en la frontera sur: las mujeres y la construcción de la ciudadanía en los límites de la nación" en Marisa Belausteguigoitia y Lucía Melgar (coords.), *Fronteras, violencia, justicia: nuevos discursos*, México, PUEG/UNIFEM, pp.177-208.
- Belausteguigoitia, Marisa y Lucía Melgar (coords.)(2007). *Fronteras, violencia, justicia: nuevos discursos*, México, PUEG /UNIFEM.
- Bidaseca, Karina (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Buenos Aires, Editorial SB.
- Blázquez Graf, Norma (2010). "Epistemología feminista: temas centrales" en Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, UNAM/ CEIICH/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/ Facultad de Psicología, pp. 21-38.
- Brah, Avtar (1992). "Diferencia, diversidad, diferenciación" en Colectivo Eskalera Karakola (comp.)(2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de sueños, pp. 107-136.
- Braidotti, Rosi (1991). "Teorías de los estudios de la mujer", *Historia y fuente oral*, núm. 6, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 3-17.

- Butler, Judith (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Nueva York, Routledge.
- Cacho Niño, Norma Iris (2009). *Militarización y violencia feminicida: el patriarcado al extremo*, México, <http://www.alainet.org/active/34779>, consultado en octubre de 2010.
- Carlsen, Laura (1999). “Las mujeres indígenas en el movimiento social”, *Revista Chiapas*, núm. 8, México, Editorial Era, <http://www.revistachiapas.org/carlsen8.html>, consultado el 15 de junio de 2012.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2010). “Etnografía feminista” en Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.) *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, UNAM/ CEIICH/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/ Facultad de Psicología, pp.217-238.
- Castro Apreza, Inés (2007). “Nicolás Ruiz: la lucha contra el Estado y la restricción interna de derechos”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, enero-junio, año / vol. V, número 001, San Cristóbal de las Casas, UNICACH, pp.77-98.
- Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas (CAPISE)(2005). *Informe: la ocupación verde olivo*, <http://www.enlinea.capise.org.mx/files/verdeolivo.pdf>, consultado en mayo de 2011.
- Colectivo Eskalera Karakola (comp.)(2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de sueños, http://www.webs.uvigo.es/pmayobre/descargar_libros/otrasinapropiables.pdf, consultado el 1 de junio de 2012.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena - Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2007). “Operativos antinarco, pretexto para militarizar”, *La Jornada*, 9 de febrero, <http://www.jornada.unam.mx/2007/02/09/index.php?article=020n1pol§ion=politica>, consultado el 3 de julio de 2011.
- Comité Estatal de Información Estadística y Geografía (2011). *Análisis de los resultados definitivos del Censo de Población y vivienda 2010*, Chiapas, CEIG/ Secretaría de Hacienda del Gobierno del Estado de Chiapas.
- Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica (2012). “Contexto estatal”, http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/?page_id=28&maccion=28, consultado el 26 de marzo de 2012.
- Consejo Nacional de Población (2011). *Índices de marginación por entidad federativa y municipio 2010*, México, CONAPO.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, <http://info4.juridicas.unam.mx/juslab/leylab/250/5.htm>, consultado en noviembre de 2011.
- Crenshaw, Kimberlé (1991). “Mapping the margins: intersectionality, identity politics and violence against women”, *Stanford Law Review*, vol. 43, http://socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/projects/Article_Mapping_the_Margins_by_Kimblere_Crenshaw.pdf, consultado en mayo de 2012.
- Curiel, Ochy (s.a.). *Breve análisis de la violencia sexual hacia las mujeres en el marco del conflicto armado*, Bogotá, GLEFAS, http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/la_violencia_sexual_hacia_las_mujeres_en_el_marco_del_conflicto_armado_ochy_curiel.pdf, consultado en mayo de 2011.

- Curiel, Ochy (2007). "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista", *Nómadas*, núm. 36, Bogotá, Universidad Central de Colombia, pp. 92-101.
- Ochy Curiel, Jules Falquet y Sabine Masson (coords.) (2005). *Nouvelles Questions Feministes. Revue Internationale francophone. Feminismos Disidentes en América Latina y el Caribe*, vol. 24, núm. 2, México, Fem-e-libros.
- De Lauretis, Teresa (1989). *Technologies of gender. Essays on theory, film and fiction*, Londres, Macmillan Press.
- De Lauretis, Teresa (1993). "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica" en María C. Cangiano y Lindsay DuBois (comps.), *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, <http://www.muieresaloeste.org.ar/feminismos/2003-1/14-11.html>, consultado el 20 de mayo de 2012.
- De Lima Costa, Claudia (1999). "Los estudios feministas y los culturales: la crítica cultural feminista en diferentes topografías", *Argumentos*, núm. 34, diciembre, México, UAM-X, pp. 67-82.
- De Sousa Santos, Boaventura (2001). "Los nuevos movimientos sociales", *Revista OSAL (Observatorio Social de América Latina)*, núm. 5, septiembre, Buenos Aires, CLASCO, pp. 177-184.
- Delphy, Christine (1985). *Por un feminismo materialista, el enemigo principal y otros textos*, Barcelona, La Sal Edicions de les Dones, pp. 113-126.
- Espinosa, Gisela (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, México, UAM-Xochimilco.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys (2009). "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional", *Feminismo latinoamericano*, vol. 14, núm. 33, jul-dic, Caracas, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer, http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/etnocentrismo_y_colonialidad_en_los_feminismos_latinoamericanos_yuderlys_espinosa.pdf, consultado el 22 de mayo de 2012.
- EZLN (2001). "Queremos ser indígenas y mexicanos", mensaje central del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pronunciado por la comandanta Esther en el Palacio Legislativo de San Lázaro, *La Jornada*, <http://www.jornada.unam.mx/2001/03/29/per-indigena.html>, consultado en noviembre de 2010.
- Falquet, Jules (1991). "Scolarisation des populations indiennes du Chiapas au Mexique: dynamique d'acculturation et rapports sociaux de sexe", tesis de maestría, Maestría de Sociología en Estudios Latinoamericanos, París, IHEAL-Université Sorbonne Nouvelle.
- Falquet, Jules (2001). "La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas", *Debate feminista*, año 12, vol. 24, México, pp. 163-190.
- Falquet, Jules (2003). "Mujeres, feminismo y desarrollo: un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales", *Desacatos*, núm. 11, primavera, México, CIESAS, pp. 13-35.
- Falquet, Jules (2011). *Por las buenas o por las malas: las mujeres en la globalización*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/ Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar.
- Falquet Jules et al. (coords) (2010). *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, París, Presses de Sciences Po.

- Figuerola, Diego Camilo (2007). *Colombia y el Plan Puebla Panamá, Colombia, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz*, <http://www.ciepac.org/documento.php?id=83>, consultado el 24 de marzo de 2012.
- García de León, Antonio (1985). *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*, México, Editorial Era.
- García Falconi, Sulima del Carmen (2009). “Resguardo y empleo entre las titulares del Programa Oportunidades en Santiago Mexquititlán” en Patricia Palacios Sierra (comp.), *Una visión polisémica de la mujer en Querétaro*, México, UAQ / FCP y S / Plaza y Valdés Editores, pp. 123-171.
- Garza Caligaris, Anna María (2000). “El movimiento de mujeres en Chiapas. Haciendo historia”, *Anuario de Estudios Indígenas VIII*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, pp.109-136.
- Garza Caligaris, Anna María y Aída Hernández Castillo (2007). “Encuentros y enfrentamientos de los tzotziles pedranos con el Estado mexicano. Una perspectiva histórico-antropológica para entender la violencia” en Aída Hernández Castillo (coord.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, CIESAS/ IWGIA, pp.39-62.
- Garza Caligaris, Anna María y Sonia Toledo (2004). “Mujeres, agrarismo y militancia. Chiapas en la década de los ochenta” en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, México, INAH, pp.191-218.
- Giménez, Gilberto (2005). *La cultura como identidad. La identidad como cultura*, III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales, Guadalajara, http://www.sic.conaculta.gob.mx/ficha.php?table=centrodoc&table_id=70, consultado el 2 de junio de 2012.
- Gobierno del Estado de Chiapas (2012). “Nuestro Estado. Información general”, <http://www.chiapas.gob.mx/estado/>, consultado el 20 de marzo de 2012.
- González Casanova, Pablo (2001). “Los zapatistas del siglo XXI”, *Revista OSAL (Observatorio Social de América Latina)*, México, CLACSO, http://www.clacso-posgrados.net/portal_observatorios/buscador_observ/buscador_detalle.asp?obs=48&volver=7, consultado el 10 de marzo de 2012.
- Gómez Lara, Horacio (2011). *Las mujeres y la selva. Espacio de destrucción ecológica y marginalidad social*, San Cristóbal de las Casas, CESMECA / UNICACH.
- Gómez Muñoz, Maritsa (2004). *Tzeltales. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI.
- Guber, Rosana (2004). “La observación participante: nueva identidad para una vieja técnica” en *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós, pp.171-188.
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en los estudios culturales*, Bogotá, Universidad Javeriana/ Universidad Andina Simón Bolívar/ Editorial Envión.
- Harding, Sandra (2004). “¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de Vista Feminsita?” en Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, UNAM/ CEIICH/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias / Facultad de Psicología, pp. 39-65.

- Harvey, Neil (2000). *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, México, Editorial Era.
- Hernández Castillo, Aída (1996). "Construyendo la utopía. Esperanzas y desafíos de las chiapanecas ante el siglo XXI" en Aída Hernández Castillo (coord.)(2007), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, CIESAS /IWGIA, pp. 125-142.
- Hernández Castillo, Aída (2001). "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", *Debate feminista*, año 12, vol. 24, México, pp.206-229.
- Hernández Castillo, Aída (2002a). "¿Guerra fraticida o estrategia etnocida? Las mujeres frente a la violencia política en Chiapas" en Witold Jacorzynski, *Estudios sobre la violencia*, México, CIESAS / Porrúa, pp. 97-122.
- Hernández Castillo, Aída (2002b). *Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?*, [http://www.convencion.org.uy/10Indigenas/Feminismo %20indigena.pdf.revisado](http://www.convencion.org.uy/10Indigenas/Feminismo_%20indigena.pdf.revisado), consultado el 25 de noviembre de 2011.
- Hernández Castillo, Aída (coord.)(2007). *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, CIESAS / IWGIA.
- Hernández Castillo, Aída (ed.)(2008). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, CIESAS/ UNAM.
- Hernández Castillo, Aída y Violeta Zylbergberg Panebianco (2004). "Alzando la vista: los impactos del zapatismo en la organización y vida cotidiana de las mujeres indígenas" en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.219-246.
- Hooks, bell et al. (eds.)(1982). *All the women are white, all blacks are men, but some of us are brave*, Nueva York, The Feminist Press.
- Hull, Gloria, Patricia Bell y Barbara Smith (eds.)(1982). *All the women are white, all blacks are men, but some of us are brave*, Nueva York, The Feminist Press.
- Human Rights Watch (2011). "Resumen de país: México", www.hrw.org/es/world-report-2011/mexico-0, consultado el 13 de febrero de 2011.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2007). *Núcleos agrarios. Tabulados básicos por municipio. Chiapas. Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), abril de 1992 hasta el 31 de diciembre de 2006*, México, INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011a). *Conteo de población y vivienda, 2010*, <http://www.inegi.org.mx/sistemas/microdatos2/default2010.aspx>, consultado en noviembre de 2011.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011b). *Perspectiva estadística. Chiapas*, México, INEGI.
- Jaidopulu Vrijea, María (2009). "Las mujeres indígenas como sujetos políticos", *Revista Chiapas*, núm. 9, febrero, Editorial Era, www.revistachiapas.org/No9/ch9jaidopulu.html, consultado el 8 de febrero de 2012.
- Jodie Lea Martire (coord.)(2009). *Las luchas por los derechos de las mujeres en Chiapas: un directorio de organizaciones sociales que trabajan a favor de las chiapanecas*, San

- Cristóbal de las Casas, Red Internacional de Mujeres: Lilla/ Educación Comunitaria Edmund Rice.
- Kergoat, Danièle (2000). "Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe" en Helena Hirata et al. (coords.), *Dictionnaire critique du féminisme*, París, Presses Universitaires de France, pp. 35-44.
- Lagarde, Marcela (1997). "Insurrección zapatista e identidad genérica: una visión feminista" en Sara Lovera y Nellys Palomo (coords.), *Las Alzadas*, México, Centro de Información de la Mujer A. C. / Convergencia Socialista, pp.145-179.
- Lara, Ángel Luis (2011). *Tres puntos suspensivos a diez años de la Marcha del Color de la Tierra*, <http://desinformemonos.org/2011/03/tres-puntos-suspensivos-a-diez-anos-de-la-marcha-del-color-de-la-tierra-2/2/>, revisado el 24 de marzo de 2012.
- León, Magdalena (2007). "Tensiones presentes en los estudios de género" en Luz Gabriela Arango y Yolanda Puyana (comps.), *Género, mujeres y saberes en América Latina. Entre el movimiento social, la academia y el Estado*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 23-46.
- Leyva, Xóchilt (1995). "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas" en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (comps.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México, UNAM/ Universidad de Guadalajara, pp.375-405.
- López y Rivas, Gilberto (1996). *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, UIA/Plaza y Valdés.
- López, Martha Patricia (2006). *La guerra de baja intensidad en México*, México, Plaza y Valdés.
- Lovera, Sara y Nellys Palomo (coords.)(1999). *Las Alzadas*, México, Comunicación e Información de la Mujer A. C./ Convergencia Socialista.
- Mahmood, Saba (2008). "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto" en Liliana Suárez y Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, pp. 165-222.
- Maier, Elizabeth (1994). "Una visión feminista frente a la coyuntura chiapaneca" en Rosa Rojas (comp.), *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, México, Ediciones La Correa Feminista / Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer A. C., pp. 66-73.
- Marcos, Sylvia (2004). "Las fronteras interiores: El Movimiento de Mujeres Indígenas y el Feminismo en México" en Sylvia Marcos y Marguerite Waller (2008)(eds.), *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*, México, CEIICH / UNAM.
- Marcos, Sylvia (2007a). "Abajo y a la izquierda... Abajo y a la izquierda se encuentra el corazón... Abajo y a la izquierda se encuentran las zapatistas... Abajo y a la izquierda nos encontramos las mujeres en pie de lucha", *Memorias del Primer Coloquio Internacional in memoriam Andrés Aubry "...planeta tierra: movimientos antisistémicos..."* (2009), San Cristóbal de las Casas, Ciedci Unitierra Ediciones, pp.35-42.
- Marcos, Sylvia (2007b). "Identidades en transformación: las prácticas feministas en el movimiento de mujeres" en Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología, *Diversidad, identidad y articulación: construyendo alternativas desde los movimientos sociales*, La Habana, GALFISA, <http://cvirtual.filosofia.cu/sub-comunidades/galfisa/textos-galfisa/DIVERSIDAD%20E%20IDENTIDAD.pdf>, consultado el 20 de enero de 2013.

- Marcos, Sylvia (2010). *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, México, Serie Junetik Conatus/ Universidad de la Tierra Chiapas.
- Marcos, Sylvia (2011). *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, México, Ediciones Eón.
- Marcos, Sylvia y Marguerite Waller (eds.)(2008). *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*, México, CEIICH / UNAM.
- Masson, Sabine (2011). "Sexo/género, clase, raza: feminismo descolonial frente a la globalización. Reflexiones inspiradas a partir de la lucha de las mujeres indígenas en Chiapas", *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 8, núm. 7, sep-dic, México, UACM, pp.145-180.
- Mestries, Francis (1990). "Testimonios del Congreso Indígena de San Cristóbal de las casas, octubre de 1974" en Julio Moguel (comp.), *Historia de la cuestión agraria mexicana: los tiempos de la crisis*, vol. 9, México, Siglo XXI/ Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, pp.473-489.
- Millán, Mágara (1997). "Chiapas y sus mujeres indígenas. De su diversidad y resistencia", *Revista Chiapas*, núm. 4, México, Editorial Era, <http://www.revistachiapas.org/ch4millan.html#1a>, consultado en enero de 2011.
- Millán, Mágara (2011). "Feminismos, poscolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?", *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 8, núm. 7, sep-dic, México, UACM, pp.11-36.
- Mohanty, Chandra (2008). "De vuelta a 'Bajo los ojos de Occidente': la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas", en Liliana Suárez y Aída Hernández Castillo (eds.)(2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 407-464.
- Mora, Mariana (2008), "Decolonizing Politics: zapatista indigenous autonomy in an era of neoliberal governance and low intensity warfare", tesis de doctorado, Texas, Doctorado en Filosofía, Faculty of the Graduate School of The University of Texas.
- Mora, Mariana (2009). "Aportaciones a una genealogía feminista", *Desacatos*, núm. 31, septiembre-diciembre, pp. 159-164.
- Morales Bermúdez, Jesús (1992). "El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio", *Anuario de cultura e investigación 1991*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 242-370.
- Moraga, Cherrie y Gloria Anzaldúa (eds.)(1983), *This Bridge Called My Back: writings by radical women of color*, segunda edición, Nueva York, Kitchen Table: Women of Color Press.
- Mouffe, Chantal (1993). "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", *Debate feminista*, año 4, vol. 1, marzo, México, Debate Feminista, pp.3-22.
- Morquecho, Gaspar (2004). "La Codimuj, espacio de resistencia y participación para el cambio", *La Jornada*, 4 de octubre, www.jornada.unam.mx/2004/10/04/informacion/74_codimuj.htm, consultado en marzo de 2012
- Morquecho, Gaspar (2010a). "Deshonra militar, militarismo y constrainsurgencia (primera parte)", *Revista Contralínea*, diciembre, México, <http://contralinea.info/archivo-revista/index.php/2010/12/12/deshonra-militar-militarismo-y-constrainsurgencia-2/>, consultado el 20 de noviembre de 2011.
- Morquecho, Gaspar (2010b), "La guerrilla zapatista a contracorriente (segunda parte)", *Revista Contralínea*, diciembre, México, <http://contralinea.info/archivo-revista/index.php/2010/12/12/la-guerrilla-zapatista-a-contracorriente-2/>, consultado el 20 de noviembre de 2011.

- revista/index.php/2010/12/19/la-guerrilla-zapatista-a-contracorriente/, consultado el 20 de noviembre de 2011.
- Morquecho, Gaspar (2011a). *Un horizonte complicado (tercera parte)*, <http://www.voltairenet.org/Un-horizonte-complicado>, consultado en noviembre de 2011.
- Morquecho, Gaspar (2011b). *Por la madre tierra, en defensa del territorio y por la paz de los pueblos*, <http://kuxaelan.blogspot.mx/2011/11/por-la-madre-tierra-en-defensa-del.html>, consultado en febrero de 2012.
- Muñiz, Elsa (2004). "Historia y género: hacia una construcción cultural del género" en Sara Elena Pérez Gil y Patricia Ravelo (coords.), *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, México, CIESAS / Porrúa, pp.31-55.
- Olivera, Mercedes (2002). "Mujeres en los movimientos armados y la construcción de nuevas identidades" en Witold Jacorzynski, *Estudios sobre la violencia*, México, CIESAS / Porrúa, pp. 79- 95.
- Olivera, Mercedes (2004a). "Sobre las profundidades del mandar obedeciendo" en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, México, INAH, pp.355-386.
- Olivera, Mercedes (coord.)(2004b). *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, CONACYT / UNICACH / UNACH.
- Olivera, Mercedes (2007). "Acteal: los efectos de la guerra de baja intensidad" en Aída Hernández Castillo (coord.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, CIESAS / IWGIA, pp.114-124.
- Olivera, Mercedes (2008). "Violencia feminicida en México: expresión de la crisis estructural" en Mercedes Olivera (coord.), *Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*, Tuxtla Gutiérrez, CDMCH / UNICACH/ Oxfam Novib, pp. 29-45.
- Olivera, Mercedes (coord.)(2008). *Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*, Tuxtla Gutiérrez, CDMCH/ UNICACH/ Oxfam Novib.
- Olivera, Mercedes (2009). "Las organizaciones de mujeres de Chiapas: mosaico de luces y esperanzas" en Jodie Lea Martire (coord.), *Las luchas por los derechos de las mujeres en Chiapas: un directorio de organizaciones sociales que trabajan a favor de las chiapanecas*, San Cristóbal de las Casas, Red Internacional de Mujeres: Lilla/ Educación Comunitaria Edmund Rice, pp.ix-xvii.
- Olivera, Mercedes (2009). "El otro feminismo", *Revista Rebeldía*, año 8, núm. 69, México, pp. 61-70.
- Olivera, Mercedes y María Benítez Maldonado (2007). "Violencia feminicida en Chiapas", en Mercedes Olivera (coord.)(2008), *Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*, Tuxtla Gutiérrez, CDMCH/ UNICACH/ Oxfam Novib, pp.13-28.
- Olivera, Mercedes y Victoria J. Furio (2006). "Violencia feminicida: violence against women and Mexico's structural crisis", *Latin American Perspectives. The Mexican Presidency, 2006 – 20012: Neoliberalism, social movements and electoral politics*, vol. 33, no. 2, EUA, Sage Publications Inc., pp.104-114.

- Olivera, Mercedes y Alfredo Rasgado (s.a.). *Diagnóstico sobre la exclusión de la tierra de las mujeres chiapanecas*, Chiapas, CDMCH, mimeo.
- Olivera, Mercedes y Gabriela Vázquez (2004). "Neoliberalismo, conflicto armado y mujeres indígenas en Chiapas" en Mercedes Olivera (coord.) *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, CONACYT/ UNICACH/ UNACH, pp. 92-169.
- Palomo, Nellys et al. (1997). "Mujeres indígenas de Chiapas. Nuestros derechos, costumbres y tradiciones" en Sara Lovera y Nellys Palomo (coords.), *Las Alzadas*, México, Comunicación e Información de la Mujer A. C. / Convergencia Socialista, pp.45-71.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.)(2004). *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, México, INAH.
- Piñeyro, José Luis (2002). "Las fuerzas armadas frete al cambio presidencial del 2000", *Polis: Investigación y análisis sociopolítico y psicosocial*, año/vol. 00, núm. extraordinario, México, UAM, pp.201-218.
- Pombo, María Gabriela (2011). "La organización del trabajo doméstico y de cuidados no remunerados en mujeres migrantes, procedentes de Bolivia: posibles lecturas desde el feminismo poscolonial" en Karina Bidaseca y Vanesa Vásquez Laba (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Godot, pp.247-243.
- Portolés, Asunción Olivia (2004). "Feminismo postcolonial: la crítica al Eurocentrismo del feminismo occidental", *Cuaderno de trabajo*, abril, num. 6, http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/feminismo_postcolonial_asuncion_olivia_portoles.pdf, consultado el 1 de junio de 2012.
- Prada Londoño, Manuel Alejandro (2006). "Sujeto, narración y formación desde Paul Ricoeur" en Patricio Mena (comp.). *Fenomenología por decir. Paul Ricoeur: testimonio, reconocimiento, crítica*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, <http://www.filosofiayliteratura.org/lindaraja/ricoeur/sujetonarracionformacion.htm>, consultado el 15 de julio de 2012.
- Registro Agrario Nacional (2013). *Núcleos agrarios*, http://www.ran.gob.mx/ran/pano_agr-map/imgs/nucleos/nucleos-agrarios_Page_08.jpg, consultado el 27 de febrero de 2013.
- Ríos Everardo, Maribel (2010). "Metodología de las ciencias sociales y perspectiva de género" en Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, UNAM/ CEIICH/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/ Facultad de Psicología, pp.179-196.
- Rivera, Tarcila (2004). "Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos", Lima, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/speech_rivera_es.doc, consultado el 11 de noviembre de 2012.
- Rodríguez Rejas, María José (2010). "El proceso de militarización en México: un caso ejemplar" en José María Calderón Rodríguez (coord.), *América Latina: estado y sociedad en cuestión*, México, Editorial Edimpo, http://www.babeldelnorte.com/index.php?option=com_content&view=article&id=6034:el-proceso-de-militarizacion-en-mexico-un-caso-ejemplar&catid=42:editorialistas&Itemid=64, consultado en septiembre de 2010.

- Rojas, Rosa (comp.)(1994). *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, México, Ediciones La Correa Feminista / Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer A. C.
- Rovira, Guiomar (1998). *Mujeres de maíz*, México, Editorial Era.
- Said, Edward (1996). *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.
- Sánchez, Marta (2005). “Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento, construyendo otras mujeres en nosotras mismas” en Ochy Curiel, Jules Falquet y Sabine Masson (coords.), *Nouvelles Questions Feministes. Revue Internationale francophone. Feminismos Disidentes en América Latina y el Caribe*, vol. 24, núm. 2, México, Fem-e-libros, pp. 41-53.
- Sánchez Gómez, Martha Judith y Mary Goldsmith (2000). “Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México”, *Política y cultura. Raza /etnia y género*, otoño, núm. 14, México, UAM –X, pp. 61-88.
- Secretaría General del Gobierno del Estado de Chiapas (2011). “Decreto 210. Decreto por el que se reforman y adicionan diversas disposiciones de la Ley Orgánica de la Administración Pública del Estado de Chiapas”, *Periódico Oficial*, núm. 999, Tuxtla Guitérrez, http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/wp-content/uploads/downloads/2011/05/Periodico_Oficial_299-11052011.pdf, consultado en febrero de 2012.
- Secretaria de la Reforma Agraria (2011). “Reforma constitucional de 1992. La iniciativa” en *Historia de la Secretaria de la Reforma Agraria*, <http://www.sra.gob.mx/sraweb/conoce-la-sra/historia/la-iniciativa/>, consultado el 25 de noviembre de 2011.
- Segato, Rita Laura (2010). “Prólogo” en Karina Bidaseca, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Buenos Aires, Editorial SB, pp.11-21.
- Servicio Internacional para la Paz (2012). “Chiapas en datos” y “Proceso de paz, proceso de guerra. Breve síntesis de la historia del conflicto en Chiapas: 1994-2012”, http://www.sipaz.org/fini_esp.htm, consultado el 20 de marzo de 2012.
- Spivak, Gayatri (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista colombiana de antropología*, vol. 39, ene-dic, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 297-364.
- Stavenhagen, Rodolfo (2003). “¿Por qué los derechos indígenas?” en Comisión Nacional de los Derechos Humanos (comp.), *Los derechos de los pueblos indígenas*, Fascículo I, Serie Prevención de la violencia, atención a grupos vulnerables y los derechos humanos, México, CNDH, 15-34.
- Suárez Nava, Liliana y Aída Hernández Castillo (eds.)(2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Tarrés, Ma. Luisa (2001). “De la necesidad de una postura crítica en los estudios de género”, *La Ventana*, núm. 13, México, Universidad de Guadalajara, pp. 107-136.
- Touraine, Alain (2006). “Los movimientos sociales”, *Revista Colombiana de Sociología*, núm. 37, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 255-278.
- Trinh, T. Minh-ha (1986-87). “She, the Inappropriate/d Other”, *Special Issue on Third World Women. Discourse*, núm. 8, invierno
- Tuñón Pablos, Esperanza (1997). *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo. El quehacer del movimiento amplio de mujeres de México (1982-1994)*, México, UNAM/ Colegio de la Frontera Sur / Porrúa.

- Valladares de la Cruz, Laura (2008). "Los derechos humanos de las mujeres indígenas. De la aldea local a los foros internacionales", *Revista Alteridades*, núm. 35, vol. 18, pp. 47-65.
- Varios (1995), "Declaración de las mujeres indígenas del mundo en Beijing. Foro de ONGs, Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, Beijing, China", http://www.nacionmulticultural.unam.mx/declaraciones/docs/decl_223.pdf, consultado el 13 de junio de 2011.
- Vázquez, M. Gabriela (2001). "El modelo neoliberal en México: pobreza, polarización y reducción del espacio de la política social", tesis de licenciatura, México, Licenciatura en Ciencias Políticas y Sociales, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Viveros, Mara (2004). "De diferencia y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género" en Carmen Millán de Benavides y Ángela María Estrada (eds.), *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/algunos_debates_desde_las_teorías_feministas_y_de_genero_mara_viveros.pdf, consultado el 1 de junio de 2012.
- Yuval-Davis, Nira (2006). "Intersectionality and feminist politics", *European journal of Women's Studies*, Londres, SAGE Publications, pp.194-209.
- Western, Wilda y Mónica Cejas (2011). "Presentación", *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 8, núm. 7, sep-dic, México, UACM, pp.7-9.
- Womack, John Jr. (2009). *Rebelión en Chiapas. Una antología histórica*, México, Debate.

Memorias, folletos y trípticos:

- Chandomí et al. (1991). *Historia de las formas organizativas impulsadas por los grupos de mujeres en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, Comal-Cilamina, mimeo.
- Centro de Derechos de la Mujer en Chiapas (CDMCH)(s.f.a). *El neoliberalismo*, folleto, San Cristóbal de las Casas, Bilbao Udala Ayuntamiento/ Mundubat/ Prohct Councellings Service / Oxfam Netherlands.
- CDMCH (s.f.b) *Documento de la historia del movimiento de mujeres en Chiapas. Aprendamos del pasado para unir nuestra fuerza en el presente y alcanzar nuestros sueños en el futuro*, San Cristóbal de las Casas, CDMCH, mimeo.
- CDMCH (2007). *Reglamento interno del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, AC*, San Cristóbal de las Casas, Bilbao Udala Ayuntamiento/ Mundubat/ Prohct Councellings Service / Oxfam Netherlands.
- Grupo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas (COLEM)(2002). *Autoevaluación crítica del proceso organizativo del Grupo de Mujeres de San Cristóbal, de 1984 al 2002*, San Cristóbal de las Casas, mimeo.
- Hernández Gómez, Dora Julieta (s.f.). *Antología de documentos, pronunciamentos y archivos del MIM*, San Cristóbal de las Casas, mimeo.
- Melgaza, Verónica (2010). *Memorias del Foro "Perspectivas de las mujeres frente a la militarización"*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 2 y 3 de octubre de 2009, México, Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas / Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé

de Las Casas / Colectivo Feminista Mercedes Olivera / Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas (COLEM) / Marcha Mundial de las Mujeres –Chiapas / Servicio Internacional para la Paz / Servicios y Asesoría para la Paz -Chiapas, pp. 5-43.

Movimiento Independiente de Mujeres (MIM)(2003). *Memoria del taller de evaluación del MIM*, octubre, San Cristóbal de las Casas, mimeo.

MIM (2006). Primer Boletín, noviembre, San Cristóbal de Las Casas, <http://es.scribd.com/doc/6247679/Boletin-de-MIM>, consultado en diciembre de 2011.

Olivera Bustamante, Mercedes (ed.)(2000), *Memoria del encuentro “Reclamo de las Mujeres Ante la Impunidad y la Guerra en Chiapas”*, San Cristóbal de las Casas, 25 y 26 de noviembre de 1999, México, Taller Editorial La Correa Feminista.

Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP)(2012). *Resolución de las juezas de conciencia del TPP*, reunidas los días 7 y 8 de marzo 2012 en el Teatro de la Ciudad, San Cristóbal de Las Casas, archivo personal

S.a. (s.f.). *Qué no nos gusta de nuestras costumbres*, del archivo personal de Mercedes Olivera.

Varios (s.f.). “Las demandas del EZLN en relación a las mujeres en el Diálogo de San Cristóbal, el primero de marzo de 1994” y “Plataforma de las mujeres para el diálogo zapatista. Mujeres tejiendo nuestro futuro, San Cristóbal de las Casas, mayo de 1995” en CDMCH (s.f.b), *Documento de la historia del movimiento de mujeres en Chiapas. Aprendamos del pasado para unir nuestra fuerza en el presente y alcanzar nuestros sueños en el futuro*, San Cristóbal de las Casas, mimeo.

Varios (1994). “Sobre nuestras vidas y nuestros derechos. Mujeres indias, derecho y tradición, Síntesis de las memorias del encuentro- taller: Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones”, realizado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 19 y 20 de mayo de 1994 en Rosa Rojas (coord.)(1994), *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, México, Ediciones La Correa Feminista / Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer A. C., pp.177-189.

Varios (2008). *Pacto Político. Organizaciones No Gubernamentales, Colectivos, Organizaciones Sociales e Instituciones de Chiapas Libres de Violencia contra las Mujeres*, <http://www.ecosur.mx/intranet/difusion/ctc/minuta080716anexoPacto-P.doc>, consultado el 27 de marzo de 2012.

Otras:

- Entrevistas a Esperanza, 11 de diciembre de 2011 y 9 de marzo de 2012, transcripción, 32pp.
- Entrevistas a Victoria, 17 de diciembre de 2011 y 10 de marzo de 2012, transcripción, 43pp.
- Entrevista a Dora Julieta Hernández Gómez, 13 de diciembre de 2011, transcripción, 40pp.
- Entrevista a Remedios, 6 de marzo de 2012, transcripción, 30pp.
- Participación de Mercedes Olivera en el “Encuentro de la Red por la Paz en la Casa Diocesana”, San Cristóbal de las Casas, 13 de agosto de 2011, transcripción, 9pp.
- Diario de campo Chiapas 3 de agosto-19 de diciembre de 2011.