







DES-ORDENANDO EL GÉNERO/ ¿DES-CENTRANDO LA NACIÓN?

EL ZAPATISMO DE LAS MUJERES INDÍGENAS
y sus consecuencias

MÁRGARA MILLÁN





Dedico este trabajo a la flor que inició su traslado al resplandor del universo, o al fondo del océano, -¿cómo saberlo?- cuando la cueva que guarda el corazón del maíz me mostraba su belleza.





Y, de renovada manera, al hashish y la luna, a Magrit y su sonrisa
Junio 2013





Agradecimientos:

Al Maestro Carlos Lenk, por su sabiduría y apoyo constante, también por su paciencia y respeto a mi trabajo. A Rosalva Aída Hernández por el acompañamiento siempre luminoso a lo largo de estos años.

A Servando Gajá, por los mapas y todo lo demás. También a él y a Magrit, mi comunidad vital, por acompañarme en este viaje y abrir sus corazones a Chiptic. A Lucía y a Santiago, por la familia que tenemos juntos.

A Graciela Freyermuth y Gabriel Torres por ser mi familia en San Cristóbal de las Casas.

A Gemma van der Haar, por compartir conmigo su gran conocimiento sobre los chiptiqueros.

A Delfina Aguilar, acompañante imprescindible.

A Chiptic, por dejarme entrar, por conversar, por mostrarme otra realidad.



Este libro tiene origen en el trabajo que fue sustentado como tesis de doctorado en antropología social titulada “Neozapatismo: espacios de representación y enunciación de mujeres indígenas en una comunidad tojolabal” concluida en el año 2006, y merecedora del primer lugar del Concurso de Tesis “Sor Juana Inés de la Cruz, Primera Feminista de América” de ese año.

El trabajo de investigación de la tesis contó con la beca CONACYT para los años del doctorado y con un apoyo del Programa Fullbright para una estancia en la New School for Social Research en Nueva York de septiembre de 1999 a junio del 2000. Agradezco en especial, durante ese período, las lecturas y comentarios de Judith Friedlander y Jeffrey Rubin, así como el permiso otorgado por la UNAM para esa estancia. Para la transformación de la tesis en el libro que presento, fue muy importante el entorno de trabajo que hemos generado en la Red de feminismos descoloniales, a partir del año 2008, así como las lecturas atentas y observaciones de Priscila Cedillo, el apoyo informativo de Rodrigo Hernández, y las discusiones interminables con Raúl Gallegos. De ellos tres he aprendido mucho. También debo inspiración al Proyecto PAPIIT IN306411. Modernidades alternativas y nuevo sentido común: anclajes pre-figurativos de una modernidad no capitalista, que ha sido un espacio de reflexión y creación durante el 2011 al 2013. Por último, esta publicación es posible gracias a un apoyo de CONACYT a través de su convocatoria de consolidación a la investigación del año 2009, a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, lugar donde trabajo, y a la participación co-editorial del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, BUAP.



Esta investigación arbitrada a “doble ciego” por especialistas en la materia, se privilegia con el aval de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

Des-Ordenando el Género/¿Des-Centrando la Nación?
El Zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias.

Primera edición: 30 de junio de 2014
D. R. © Universidad Nacional Autónoma de México

© Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Circuito Mario de la Cueva s/n, edif. G, planta baja,
Ciudad Universitaria, Del. Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F.

© Instituto de Investigaciones Antropológicas
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Del. Coyoacán México, D.F.

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 sur 104, Centro Histórico, C.P. 72000, Puebla, Pue.

© Ediciones del Lirio S.A. de C.V.
Azucenas No. 10, Col. San Juan Xalpa, Iztapalapa
México D.F. C.P. 09850

Diseño de portada: Patricia Ordóñez
Cuidado de edición: Márgara Millán Moncayo/Rubén Mendieta

ISBN UNAM 978-607-02-5555-7
ISBN DEL LIRIO 978-607-8371-10-5

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México





Índice

Introducción.....	13
--------------------------	-----------

Capítulo uno

La dimensión local, nacional y global del Movimiento Zapatista Contemporáneo	25
---	-----------

El zapatismo como movimiento social	25
--	-----------

Volver a establecer un horizonte crítico	30
--	----

El neozapatismo indígena	36
--------------------------------	----

“La democracia es el pueblo en armas”. Primera llamada	37
--	----

Genealogía de la ruptura/Cartografía de las continuidades	40
---	----

“La democracia es el pueblo en armas”. Segunda llamada	48
--	----

Imaginando/creando una nueva comunidad política	59
---	----

Capítulo dos

Los nuevos horizontes de visibilización de las mujeres indígenas	63
---	-----------

Primer horizonte de visibilidad. Mujeres indígenas organizadas.....	68
--	----

Las palabras de las insurgentas	68
---------------------------------------	----

Los derechos de las mujeres indígenas en su propia voz.....	74
--	----

Situando/sitiando la nación -las mujeres indígenas de cara a la nación –	88
---	----

La nación como representación cultural	90
--	----

La temporalidad de la nación	94
------------------------------------	----

Género y Nación.....	98
----------------------	----

Neozapatismo y feminismo(s) mexicano(s)	116
---	-----

Sobre la “agenda” de las mujeres: derechos reproductivos y contenidos del “género” como concepto, una polémica	126
--	-----

Hacia otro concepto de modernidad	132
---	-----



Feminismos locales encontrados.....	140
“Los señores zapatistas”	142
“Sentirse parte de la lucha”	148
Delfina: una mirada local desde otro lugar	150
“A mi desde chiquita me jugaron”	153
“La lucha”	158
“Sobre el neozapatismo”	160
“Y Marcos también es gobierno...”	162

Capítulo tres

San Miguel Ch'ib'tik : una comunidad tojolabal

neozapatista	165
La memoria histórica	172
La cosmovisión tojolabal	179
Las vivencias de la comunidad	183
La vida ceremonial	189
Tradición política: la lucha agraria, las uniones productivas y el neozapatismo	194
La división comunitaria.....	202
Estructuras comunitarias y nuevas estructuras regionales.....	209
Del vestido al entorno, nuevos estilos de la comunalidad neozapatista.....	218
Del matrimonio y la división sexual del trabajo.....	226

Capítulo cuatro

Re/ordenando el género en la vida diaria	239
Nuevos espacios, nuevas actoras	239
¿Qué quieren las mujeres? Discutiendo la Ley de mujeres en Ch'ib'tik.....	248
La fiesta del 8 de marzo en Ch'ib'tik.....	
Las paradojas de la doxa.....	259
Y las mujeres tienen cargo.....	279



Otra reunión de mujeres en <i>Ch'ib'tik</i>	285
Renegociando el género desde las mujeres.	
Los imaginarios en la narrativa	290
¡No quiero casar! Renegociando el matrimonio	290
Que no nos jueguen	294
Lo parejo.....	294
Libre	295
La lucha vista por los varones	296
Re/ordenando el género, ¿Descentrando la nación?	303
Bibliografía.....	323





Introducción

Este trabajo forma parte de muchos otros que se han generado a partir de lo que podría denominarse una “ola de expectativas” en torno al movimiento zapatista contemporáneo. Para varios analistas, este movimiento ofreció una compleja y novedosa manera de entender y ejercer la política (Ver Holloway y Peláez, 1998; Katzenberger, 1995; Ceceña, 1996; Nolasco, 1997). Según el escritor Carlos Fuentes (1995), se trató del primer movimiento social poscomunista. El momento en el que surge a la luz pública lo coloca en un lugar singular. El fin del socialismo de Estado había traído consigo la potencialización del carácter inexorable del capitalismo neoliberal. El *sur* parecía responder, en 1994, con un inédito movimiento polisémico, mediático, local y global, capaz de vincular realidades muy diferentes y de crear un discurso poderoso que renovaba incluso las fuentes mismas del discurso crítico. Muy pronto el neozapatismo se convirtió en un lugar central de “resignificación” de los posicionamientos ético-políticos contemporáneos. Investigaciones recientes lo posicionan como uno de los movimientos que han aportado más al ejercicio de las autonomías en contextos multiculturales (Cerdeña García, 2011) y que han desarrollado una estrategia novedosa tanto en la política, el autogobierno y la educación (Baronnet, Mora y Stahler-Sholk, 2011)



El carácter de “poscomunista” correspondía también al reconocimiento de una nueva situación global, la de la llamada condición “pos-soviética” (Buck-Morss, s/f), condición que se refiere no como se le interpretó con inmediatez, a la era del “fin de las ideologías”, sino más bien, al inicio del derrumbe de la narrativa hegemónica sobre la modernidad, como veremos más adelante. Por otra parte, esa nueva condición también tenía que ver con la comunidad global generada a partir de las nuevas tecnologías cibernéticas, y a la organización social en forma de *redes*, la cara social –y muchas veces de resistencia social- del fenómeno económico denominado “globalización”. Es con el movimiento neozapatista mexicano con el que con toda claridad ocurre una *circulación* entre “altas” y “bajas” esferas culturales, entre generaciones viejas y jóvenes, entre poblaciones del norte y el sur, y entre los circuitos de la cultura de masas y del espectáculo: una vasta producción de fanzines, videos, música, playeras, posters, grandes conciertos, performances, comunidades en red, y otros eventos, son los canales a través de los cuáles la voz del Nuevo Movimiento Zapatista se ha ido constituyendo en una comunidad *imaginaria* internacional (Leyva, 1999).

Sin embargo, el neozapatismo¹ mexicano pertenece también a una historia local muy específica y en diálogo con actores que tienen una temporalidad significativa de larga duración a nivel regional y nacional. Procesos múltiples y complejos componen

1 A pesar de que se ha vuelto común denominar “zapatismo” al movimiento de 1994 del sureste mexicano y las redes y articulaciones políticas generadas por él, en este trabajo insistiré en denominarlo “neozapatismo” o “zapatismo contemporáneo” como manera de hacer más evidente la apropiación y actualización que este movimiento hace sobre la memoria histórica específica, el movimiento zapatista de 1911.



al *sujeto*² del zapatismo contemporáneo, en cualquiera de sus dimensiones. El objetivo de este trabajo es resaltar los diálogos a nivel nacional y local que componen a este movimiento y que él mismo convoca una vez que entra a la luz pública, visibilizando el lugar y las representaciones de las mujeres indígenas que están en juego. Este libro intenta ofrecer al lector un acercamiento a las distintas dimensiones de este movimiento en cuanto a la participación y representaciones de las mujeres indígenas y buscar su nexo con la constitución de lo que entendemos por nación.

Mi interés original³ fue comprender cómo y por qué las mujeres indígenas en Chiapas participaban en el neozapatismo, qué espacios tenían al interior de ese movimiento, y cuáles eran sus propias percepciones y expectativas del mismo. Estas interrogantes me condujeron a otras más: ¿Ofrecía o no el movimiento indígena neozapatista, en su construcción ideológica-discursiva, la base de una “nueva política”, más democrática, donde no sólo la inclusión sino una *nueva relacionalidad de género* fuera el fundamento? Si esto era así ¿Cómo es que sucedía en términos prácticos? Y por otra parte, ¿Cuáles eran las dinámicas (las prácticas y los discursos) locales y globales que confluían en las políticas que hacia el género desplegaba el neozapatismo, y qué nuevas percep-

2 El proceso deconstructivo del sujeto que lleva a cabo el postestructuralismo no descarta el concepto de “sujeto”, sino que lo cuestiona como totalmente estable, dejando ver su multiplicidad y heterogeneidad, así como su carácter procesual y dialógico. El sujeto del zapatismo contemporáneo es desde esta perspectiva un conglomerado variado compuesto por indígenas, campesinos, intelectuales orgánicos, redes internacionales, grupos políticos de diversa índole adherentes y más circuitos que lo conforman.

3 Este libro es la re-escritura de la tesis de doctorado en Antropología Social, *Neozapatismo: espacios de representación y enunciación de mujeres indígenas en una comunidad tojolabal*, presentada en el año 2006, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.





ciones contribuían a formar tanto en los hombres como en las mujeres indígenas participantes? ¿Cómo formulaban las mujeres su inclusión en las políticas del movimiento? ¿Qué tipo de representaciones de “mujeres indígenas” estaban en juego, por parte del movimiento, por parte del Estado y otros actores, y por parte de las propias mujeres?

Y más aún, lo que dio lugar al título de este libro: desde las mujeres parecía clara la existencia de una plataforma para re-ordenar las relaciones de género que resultaba vinculante con un replanteamiento de las normas y fundamentos de la nación. ¿Cuáles eran entonces los vínculos entre los ordenamientos de género de las comunidades indígenas y la constitución de lo nacional, del Estado-nación-mexicano? ¿De qué manera una representación distinta de un sujeto femenino indígena comunitario interpelaba la constitución del Estado-nación, o más propiamente, a la nación-de-Estado⁴? ¿Hasta qué punto mostraba las limitaciones de lo estatal-nacional para contener al sujeto comunitario que hablaba desde las mujeres indígenas? ¿Cómo interpelaba este desplazamiento en el orden de las representaciones de género los discursos del Estado, e incluso, los discursos y las representaciones que el feminismo hacía de estas “otras” mujeres? ¿Iniciábamos un proceso de des-colonización de nuestros imaginarios como comunidad nacional? ¿Nos encontrábamos ante una “innovación de la política” en el sentido de que “lo político” de las comunidades, de la vida cotidiana, de los referentes al mundo concreto de la vida, y por tanto, de sus ordenamientos de género, aparecían como el fundamento para la política?

4 Concepto usado por Bolívar Echeverría (1995) para subrayar la artificialidad de la nación que desde el Estado se forma y normativiza.



El primer capítulo quiere dar cuenta del contenido simultáneamente global y local del movimiento neozapatista. Busca señalar los elementos que hicieron de él un movimiento novedoso y mundializado, a la par que resultado de las tradiciones locales de lucha agraria y campesina a la que pertenece. Referimos en este capítulo la interacción entre movimiento campesino y el Estado, las opciones políticas que los campesinos/indígenas van explorando en el México reciente y el poco espacio que tuvieron, y tienen, para su concreción. La intención de este capítulo es dibujar la espiral de interacción que se construye entre las dimensiones locales y las recepciones globales del neozapatismo, dando forma a una amplia red de respuestas prácticas y discursivas contestatarias al estado de cosas vigente.

El segundo capítulo se centra en el universo de sentido que se estructura en sintonía con *los contenidos de género* que están presentes en el discurso neozapatista, los efectos que éstos tienen en las mujeres indígenas, en los fundamentos de la nación mexicana, y finalmente, en la interacción de las mujeres indígenas y mestizas. La última parte de este capítulo expone las tensiones que la visibilización y enunciación de las mujeres indígenas neozapatistas provocaron en el feminismo mexicano.

El tercer capítulo retrata la dimensión comunitaria del neozapatismo indígena de base, como éste ha ido tomado forma en la comunidad tojolabal de San Miguel Ch'ib' tik. Es aquí donde afloran las estructuras organizativas, la memoria histórica, las nuevas estructuras políticas regionales y las prácticas del neozapatismo. Todo ello, en referencia a las cosmo-vivencias tojolabales. Las políticas culturales del movimiento neozapatista aparecen entonces como destinadas a proponer una especie de actualización de las



estructuras comunitarias, a la par que del sentido mismo del “ser” indígena. Este capítulo describe como se “ensambla” el neozapatismo con la historia política y las prácticas tradicionales de la comunidad.

El cuarto capítulo se centra en lo que denominé el re-ordenamiento o la renegociación del orden de género en la vida cotidiana. Desde una perspectiva que interroga los significados subjetivos del neozapatismo y de las políticas de género, se presentan ciertos espacios de enunciación, como la discusión de la ley de mujeres y la fiesta del 8 de marzo. Aparecen las tensiones y contradicciones entre las estructuras generacionales y genéricas, y las nuevas certezas argumentativas que exploran sobre las consecuencias de los derechos de las mujeres en relación a la “costumbre”.

El quinto capítulo realiza un cierre y balance de las demandas enunciadas por las mujeres indígenas, así como de la posibilidad, de ser parte del continente de la nación mexicana.

La relación entre movimientos sociales y la conformación de identidades políticas y subjetivas es un hilo conductor en este trabajo. Entiendo a los movimientos sociales como prácticas y discursos que intervienen en la arena de “lo cultural” y “lo político”, modificando los imaginarios colectivos y ampliando el horizonte de la representación del mundo de lo posible, provocando transformaciones en las estructuras, al tiempo que en los sujetos, a través y en contra de las sedimentaciones socio/subjetivas que los conforman. Los movimientos sociales desarrollan *políticas culturales* (Álvarez, Dagnino y Escobar, 2001) tendientes a intervenir en la interpretación del orden nacional e internacional, local y global, y muy singularmente, en las políticas que intervienen en lo cotidiano, y que conforman marcos éticos, identitarios y subjetivos.



Comprendo la subjetividad como “un ángulo particular desde el cual podemos pensar la realidad” (León y Zemelman, 1997: 21).

En relación a lo que denomino el *discurso* del zapatismo contemporáneo, me guío por la distinción que Leyva (1999: 58, nota al pie n° 3)⁵ propone entre discurso “oficial” y discurso “coloquial”, como indicio de las relaciones dialogantes entre las dirigencias y las bases de los movimientos sociales, entre las altas y bajas esferas de lo social. Por discurso oficial me refiero al *corpus* conformado por las estrategias comunicativas empleadas por la dirigencia del EZLN para intervenir en la arena pública, apelar al gobierno y a la sociedad, crear su propio espacio y establecer su identidad. Leyes, comunicados, declaraciones, eventos públicos, imágenes emblemáticas, serían parte de este *corpus*. En relación a él, el discurso coloquial es la apropiación/recreación de este discurso por los diversos participantes del movimiento. La relación entre discurso oficial y apropiación y recreación del mismo por el discurso coloquial quiere problematizar la dicotomía maniquea presente en afirmaciones como “una cosa son las palabras y otra las prácticas”, para enfatizar el carácter constante de las mediaciones en relación a los discursos, y por lado, al carácter activo de los participantes en los movimientos sociales, y su trabajo de resignificación de los preceptos normativos del discurso oficial.

La re/creación, apropiación y resignificación del discurso neozapatista por sus protagonistas es parte constituyente de sus identidades. Éstas últimas, como las naciones, son *narraciones*

5 Distinción que reelabora partiendo de lo que Benedict Anderson (1997) denomina “nacionalismo oficial” y lo planteado por Michel Banton (1987) como el “discurso coloquial que refleja la existencia de un entendimiento popular que cambia a lo largo del tiempo”.





donde las comunidades y los sujetos, reinterpretan el pasado y proyectan la historia hacia un futuro deseable. En este sentido, la nación, como la subjetividad, se encuentra en un (interminable) proceso de construcción, aunque aparentemente se nos presente como algo monolítico y clausurado (Bhabha, 1990). El discurso del EZLN y sus políticas de intervención cultural generan un marco de representación de la mujer indígena que interpela y pone en cuestión el lugar que la Nación mexicana moderna y pos-revolucionaria le tiene asignado. A esto llamaré una de las dimensiones de la “nueva” visibilidad de las mujeres indígenas.

La *resignificación discursiva* ocurre también a través de las formas populares de la memoria histórica y sus usos estratégicos en la contienda política (Nugent y Alonso, 1994). La memoria histórica se construye a partir de la selección de eventos de la historia local, nacional e internacional. Analizaré dos planos donde esto se manifiesta, el de la memoria política de San Miguel Ch'ib' tik, dejando ver las vinculaciones entre las luchas pasadas y presentes, y el de la construcción de una genealogía identitaria a través de conmemoraciones antiguas y nuevas, donde el neozapatismo combina selectivamente diferentes memoriales políticos en un proceso identitario común. Es así como se celebra el día internacional de la mujer, el día del Ché Guevara, el día de Zapata y el del guerrillero desaparecido, y se combinan con distintas fechas que rememoran el camino de lucha neozapatista, como el primero de enero, la constitución del Municipio Autónomo al que se pertenece, las fechas de los enfrentamientos con el ejército nacional, el día en que cayeron compañeros y compañeras en lucha. Y todo ello convive, como parte del mundo que son muchos mundos, con las celebraciones étnico religiosas.



Realicé el trabajo de campo entre 1997 y 2006. Visité la comunidad a partir de mediados de 1997 hasta marzo del 2002 de manera constante, en estancias que variaron de cuatro a ocho semanas una o dos veces al año, a excepción del difícil año 1998, en que se recrudece la paramilitarización de la zona y la comunidad es invadida por militares iniciando el año⁶. En 1999 retomé el ritmo anterior y la última visita del trabajo de campo de esta primera etapa fue en marzo del año 2000. En 2004 regresé a la comunidad. Muchas cosas habían cambiado, la organización política y jurisdiccional del neozapatismo se había re-estructurado, se había transitado de los Aguascalientes a los Caracoles⁷, y la comunidad había pasado a tener más importancia en la organización autonómica al alojar la cabecera del Municipio Autónomo al que pertenece. Esta segunda etapa del trabajo de campo concluyó en marzo del 2006.

6 La masacre de Acteal ocurre el 22 de diciembre de 1997 iniciando una serie de incursiones del ejército en las comunidades, que eran repelidas por mujeres.

7 Conocido es que el movimiento neozapatista de los 90s hace una especie de “citación” de los momentos clave de la revolución mexicana, y de la propia historia del zapatismo originario del cual abrevia. Así, la primera forma organizativa interna de los municipios autónomos se dio en torno a centros político-culturales denominados Aguascalientes, en clara referencia a la Convención de Aguascalientes de 1914. Los Aguascalientes se instituyen tras la Convención Nacional Democrática, en agosto de 1994, y en territorio zapatista llegan a ser cinco: Aguascalientes I (La Realidad), Aguascalientes II (Oventic), Aguascalientes III (La Garrucha), Aguascalientes IV (Morelia) y Aguascalientes V (Roberto Barrios). En el año 2003 las dirigencias del movimiento deciden reorientar el mismo, promoviendo la participación y representación de las bases zapatistas (la sociedad civil) en detrimento del aparato político-militar. Se conforman entonces los Caracoles, centros no sólo organizativos sino decisoriales y de impartición de justicia. Las Juntas de Buen Gobierno tienen su sede en cada uno de los cinco Caracoles.



Durante ese tiempo obtuve una serie de materiales a partir de la observación de la cotidianidad que se instauraba en la comunidad: las pláticas alrededor del fogón, mientras comíamos, las salidas a lavar al río, la preparación de las fiestas. Al inicio se me asignaba un lugar para dormir, generalmente en la escuela *alternativa*, donde los maestros tenían un cuarto. Alguna vez me quedé a pernoctar en la Iglesia, y en las últimas visitas fui invitada a quedarme con la familia del diácono, compartiendo la cama con sus hijas.

Realizamos una serie de reuniones con las mujeres bajo el pretexto de discutir la Ley de Mujeres que el EZLN había publicado en enero de 1994, afloraron las principales problemáticas que enfrentan con sus maridos, en la vida comunitaria, así como las diferencias que entre ellas existen en cuanto a la percepción de los “derechos” de las mujeres y a sus expectativas.

Las conversaciones, las historias de vida, son métodos biográficos que llevan al distanciamiento del enunciante de su propia experiencia, convocando a la autoreflexividad, a la re/visión de lo contado, promoviendo un ejercicio de la memoria, una re/construcción del sentido del pasado a través del ejercicio evocativo (Järviluoma, Moisala y Vikko, 2003). Este ejercicio de *narrar y narrarse* fue particularmente apreciado por el grupo de personas que contribuyeron con sus voces a este trabajo. Las entrevistas grabadas, individuales y grupales, a las cuáles poco a poco accedieron con más interés y menos timidez mujeres y hombres de la comunidad, constituyen el material central de este libro. En algunos momentos, el español no alcanzaba para expresar todo lo que se quería decir, y entonces se grababa la conversación en tojolabal. Este material era traducido posteriormente por Delfina Aguilar y volvíamos a él con las y los entrevistados si era necesario puntua-



lizar. Las entrevistas eran abiertas, buscando la historia de vida y planteando preguntas sobre, por ejemplo, qué se entiende por los “derechos de las mujeres”, qué significa el “zapatismo contemporáneo”, qué significa la “democracia”, cómo se entiende y experimenta el orden de género, qué sucede al usar un pasamontañas. La extensión de la temporalidad observada me permite ofrecer al lector un seguimiento que orienta hacia la comprensión de la transformación de la subjetividad en el tiempo.

Los nombres de las personas entrevistadas han sido modificados con la intención de mantenerlas en el anonimato, para preservar su vida personal y política.

Me parece adecuado recuperar la noción de *conocimientos situados* y de *objetividad parcial* (Haraway, 1991) para enunciar y visibilizar *desde donde conocemos*, y para develar también algo que le es sustancial a la práctica etnográfica: reconocer que en este caso la observadora participa en lo que observa, no sólo porque observa desde una perspectiva situada, sino también porque está implicada en lo que observa, ya que el mero hecho de su presencia produce un dialogismo⁸. En ese sentido, el mejor aprendizaje vino de “estar ahí”, sentir y ver el mundo desde el entorno comunitario, desde las montañas y las cañadas tojolabales.

Finalmente, quisiera señalar que esta “naturaleza dialógica de toda vocación etnográfica” (Zavala, 1998: 29) conduce también al

8 Lauro Zavala (1998: 18 y 19) señala la contigüidad entre el Paradigma del Observador Implicado en las ciencias sociales y el Principio de Incertidumbre de la Física Cuántica. En este paradigma, el concepto de objetividad, tan importante para el pensamiento científico, se desplaza al de intersubjetividad. En esa perspectiva y sobre el trabajo del etnógrafo, Gail J. Stearns (1998) se pregunta, ¿De quién es el texto del etnógrafo, del sujeto estudiado o del investigador? Y concluye: “Es un texto creado por y mediante la relación entre sujeto e investigador”.



MÁRGARA MILLÁN

juego de espejos, donde al describir al otro/otra, nos vemos reflejadas/os de varias maneras: en la distancia insalvable donde las estructuras socioeconómicas, simbólicas y culturales nos colocan, así como en las identificaciones y reconocimiento de sentidos compartidos, y que nos permitieron reír juntas/os, tender puentes, transmitirnos los deseos que subyacen a las acciones colectivas y cotidianas de “vivir en el mundo” y al hacerlo, con suerte, transformarlo un poco.



Capítulo uno

La dimensión local, nacional y global del Movimiento Zapatista Contemporáneo

En este capítulo exploraremos las distintas dimensiones del “hecho” neozapatista, sus reverberaciones internacionales, el cómo se inserta en una genealogía de re-apertura del horizonte crítico a nivel mundial y nacional.

El Zapatismo como Movimiento Social

¿Qué es el zapatismo contemporáneo? Esta pregunta no es de evidente respuesta si queremos dar cuenta de su multi-dimensionalidad como proceso social y discursivo. Al volverse un movimiento mediático y “glocal”⁹, es interpretado desde distintos posicionamientos políticos y en función de diferentes contextos. Algunos celebran su carácter posmoderno pero otros enfatizan que

9 Este concepto se le atribuye al sociólogo británico Roland Robertson autor de *Globalization: Social Theory and Global Culture* y editor de *Global Modernities*. En su contribución a este libro introduce el término de glocalización, que vendría del japonés *Dochakuka*, que significa que las técnicas para cultivar la tierra deben adaptarse a las condiciones locales. Para Robertson lo “glocal” implica una visión compleja del fenómeno de la globalización, ya que recupera las dimensiones sociales y culturales que la enfrentan. Lo glocal altera una visión unidimensional de lo global, al tiempo que abre el concepto de lo local, quizá demasiado encerrado en sí mismo, a procesos homologantes. (Cfr. Robertson, 2000 y 2000a).



sus motivaciones lo anclan más en el horizonte de las promesas incumplidas de la modernidad. En la discusión anglosajona, una vertiente que lo trata como “posmoderno” ha sido criticada por “fundamentalizar” su carácter “virtual”, al grado de no dar cuenta de casi nada de los contenidos locales de la lucha neozapatista¹⁰. En la discusión nacional, el súbito interés que provocó el movimiento hizo que algunos críticos del mismo llamaran la atención sobre la invención de un Chiapas “imaginario” (Viqueira, 1999).

Si atendemos a su temporalidad y espacialidad local, el discurso crítico-político del zapatismo contemporáneo desarrollado a partir de 1994 adquiere sentido en un texto cultural específico: el de las estrategias con las que el Estado pos-revolucionario mexicano ha negociado y construido lo indígena, lo campesino y lo popular, sobre todo a través de las políticas del agrarismo y el indigenismo. Al ir definiendo(se) el neozapatismo en relación al Estado mexicano, no deja, sin embargo, de aportar en una crítica a las nociones generales (universales y globales) de “lo político” y “la modernidad”.

Avanzaremos en la distinción entre diferentes niveles y actores que componen al “Nuevo Movimiento Zapatista” retomando la propuesta de Leyva (1999) que sirve para trazar incluso sus distintas temporalidades y espacialidades, con la finalidad de no perder de vista lo local en los efectos globales, y comprender así el fenómeno en su complejidad. Estos niveles y actores son:

10 Ver Burbach (1994) y Halleck, (1994) para la versión posmoderna del neozapatismo, y la crítica de Nugent (1994), quien argumenta que al centrarse en el fenómeno icónico y mediático como lo central del movimiento zapatista, lo que hacen estos intelectuales es apropiarse de esos eventos de por sí complejos y asimilarlos a su propio terreno intelectual, a un discurso de académicos de computadora.”





1. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), su comandancia política, Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG) y sus organizaciones regionales y locales. Este nivel está compuesto por indígenas de diversas etnias del sureste mexicano, hombres y mujeres que participan en una estructura político militar jerárquica, con una historia antecedente de por lo menos diez años anterior al levantamiento, documentada por diversos analistas (Leyva, 1998, 1999a, 2002 ; Harvey, 1995, 1998, 2000; Stephen, 1995; Womack, 1999; González Esponda y Pólito, 1995; De Vos, 1999) y durante la cual ocurre un proceso complejo de interrelaciones religiosas, organizativas, políticas y étnicas en la base de la constitución de lo que después será el neozapatismo. Es en este tiempo, al inicio de la década de los 80, cuando se incorporan Marcos junto con otros y algunas militantes de la línea maoísta, que ocurre lo que el Subcomandante denominará un importante proceso de *conversión* de la militancia política vanguardista al compromiso con los pueblos indios. Es de observar en este nivel la presencia de mujeres indígenas tanto en las filas del ejército, las llamadas “insurgentes”, como en la dirección política, las “comandantas”.

2. Una base de apoyo civil indígena, formada por un conjunto de comunidades que se denominan a sí mismas *zapatistas*, integradas al movimiento de manera clandestina años antes del levantamiento, y que después de 1994 han participado en la estructuración de los municipios autónomos en Chiapas, y en diversas manifestaciones políticas locales y nacionales organizadas por el EZLN. La participación de las mujeres indígenas en este nivel es mayoritaria¹¹.

11 Algunos analistas como Gaspar Morquecho hablan de que en el primer nivel las mujeres son un 30% y en el segundo un 50% (Comunicación personal, febrero de 1997).



3. A partir de 1994 el neozapatismo a nivel nacional/internacional se compone también de la convergencia de una serie de actores políticos, organizaciones populares, sindicales, grupos de diverso tipo, activistas, así como una serie de intelectuales, creadores y promotores artísticos y culturales, y simples ciudadanos, muchos de ellos muy jóvenes, de diversas nacionalidades, que han formado redes de apoyo, solidaridad y discusión en torno al neozapatismo, y que de alguna manera también lo conforman hoy a nivel global¹².

En los tres niveles encontramos un *corpus* práctico y discursivo. El *discurso* de la dirigencia política se compone de los comunicados del Subcomandante Marcos, así como de todos los signados por el EZLN y el CCRI-CG; al zapatismo de base lo identificará una serie de entrevistas y pronunciamientos hechos en el contexto de las movilizaciones; y en el contexto nacional-internacional, el discurso neozapatista se va componiendo también de las declaraciones, enunciados y acciones de figuras internacionales que impactan a los medios de comunicación a un nivel global, así como todas las acciones llevadas a cabo por las bases civiles que lo apoyan y que funcionan a través de múltiples redes.

Leyva (1999) señala que las diversas acciones prácticas y discursivas inscriben una marca de sentido en lo que el neozapatismo es y significa, según la autoridad del emisor. Así, y sobre todo entre los años de 1994 al 2002, el zapatismo acumuló una serie de

12 El “Nuevo Movimiento Zapatista” en tanto actor internacional, recibe (o recibió) la solidaridad de, por mencionar algunos, Susan Sontag, Danielle Miterrand, José Saramago, del escritor y periodista catalán Manuel Vázquez Montalban, del cineasta Oliver Stone, y del grupo de rock “Rage Against the Machine”. El espectro del discurso neozapatista se amplifica teniendo efectos culturales en diversos circuitos, dando forma a lo que algunos analistas han visto como la organización de la “resistencia civil global” al neoliberalismo.





“voces” que ampliaron notablemente su discursividad y sentido. Ya no sólo los comunicados de la dirigencia sino las declaraciones de importantes sectores nacionales e internacionales de intelectuales, creadores y políticos formaron un *frente común* que posicionó la crítica a la realidad que vivimos en un primer plano.

Por su parte, también a nivel nacional e internacional, diversos grupos y organizaciones que contaban ya con trayectoria política o que se fundan a raíz de su nueva coincidencia, se apropiaron del discurso zapatista, se identifican como grupos de apoyo al EZLN, y al mismo tiempo, interpretan el discurso zapatista en relación a la elaboración y constitución de sus demandas políticas particulares. El neozapatismo opera en estos casos dando identidad al grupo, y permitiéndole actuar sobre sus propios intereses, a la vez que confluir en diversas redes de solidaridad. Es el caso de los grupos de solidaridad con el EZLN en muchas metrópolis: Nueva York, Chicago, San Francisco, Turín, Barcelona, País Vasco, Atenas y muchas otras. La gran mayoría de estos grupos participan de otras redes y acciones globales en lo que se empieza a ver como la organización de la “resistencia civil global” al neoliberalismo, que va adquiriendo la forma de una red de movimientos.

El zapatismo contemporáneo se coloca en una cadena de sucesos que se van articulando en lo que llamaré la *apertura de horizontes emancipatorios*¹³ que exceden el campo de lo que hasta ahora se ha instituido como “la política”. Se trata de un horizonte que va más allá de lo que la esfera de la política ha podido representar, incluso en sociedades con sistemas altamente democráticos. Ese más allá sin embargo, se compone de la impronta de lo que está en

13 Con ello aludo a lo que desde otros trabajos se enuncia como otro paradigma civilizatorio.



la base de la constitución de la esfera de la política: se trata de “lo político” de la sociedad, que a los sujetos individuales y colectivos les ha sido expropiado y vuelto contra de ellos por “la política”. Esta suerte de inversión del orden de las cosas, donde lo político aparece justamente donde la política no está¹⁴, se acompaña de un complejo proceso de descolonización cultural, de cuestionamiento al modelo de desarrollo, de replanteamiento de la relación con la naturaleza (tanto la humana como la no humana).

Volver a establecer un horizonte crítico

El discurso que va desarrollando el zapatismo a partir de su levantamiento en enero de 1994 es un eslabón central en la conformación de la nueva praxis material y discursiva situada en el contexto de lo que podemos denominar el derrumbe de la narrativa de la modernidad. Derrumbe no sólo del sueño modernizador sino también del sueño político revolucionario, de la idea misma de la política. La inflexión que el zapatismo impone y que va a ser una impronta para otros procesos sociales alternativos, es la articulación de la crítica a la modernidad capitalista con la crítica a la política moderna, incluidos los paradigmas de la izquierda, digamos, “realmente existente”. Es así que se vislumbra la forma, como indisociable de los contenidos de la crítica, de lo que será enunciable como “otra política”.

14 Sigo aquí la deriva crítica que Bolívar Echeverría desarrolla en muchos de sus textos sobre lo político como algo diferenciado de la política, señalando lo primero como la capacidad de prefiguración y donación de forma del sujeto social; y la segunda como la esfera del ejercicio del dominio de un sector de la sociedad sobre esta capacidad (Ver Echeverría, 1995, 1998 y 2011).



Para Susan Buck-Morss esta transformación paradigmática tiene que ver con la condición post-soviética. Contrariamente a una interpretación banal de que la caída del socialismo implicó el triunfo inexorable de la democracia occidental capitalista, su significado profundo radica en ser el inicio del derrumbe de la narrativa de la modernidad como industrialización, supuesto compartido tanto por el Oeste socialista como por el Occidente capitalista. Quizá podemos rastrear los indicios de este derrumbe de las certezas del desarrollo industrializante moderno en los disturbios en Los Ángeles en abril-mayo 1992, que ponen de relieve los abismos clasistas, el exceso del poder policiaco, la discriminación y el racismo, como constituyentes del Estado democrático neoliberal. Las palabras de Rodney King¹⁵ anuncian ese cambio discursivo: ¿Podemos vivir todos juntos?

En octubre de 1992, en San Cristóbal de las Casas, se moviliza lo que después se supo era el zapatismo civil. Una nutrida marcha indígena acabaría tirando la estatua de Diego de Mazariegos, dejando ver que el levantamiento indígena contra el “mal gobierno” impondría también un giro “descolonial”¹⁶. Para ese momento, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) sufría importantes transformaciones. El recambio generacional sustituía a una clase política ilustrada, nacionalista, populista y clientelar por una moderna tecnocracia neoliberal, no por ello menos clientelar pero si

15 El video de como Rodney King (fallecido el 17 de junio 2012 a los 47 años) fue apaleado brutalmente la noche del 3 de marzo de 1991 por cuatro policías y la inicial absolución de los mismos provocó lo que fue conocido como la revuelta de Los Ángeles: tres días de enfrentamientos y revueltas callejeras que dejaron 53 muertos y 2, 000 heridos.

16 Evo Morales afirma que fue en 1992 en México, en un encuentro continental indígena, que se decidió pasar de la resistencia de 500 años a la franca intervención política (Intervención pública en Cochabamba, Octubre del 2009).





menos atada a la retórica nacionalista de la revolución mexicana y menos respetuosa de los límites que el agrarismo revolucionario había impuesto al proceso de liberalización.

Algunos analistas de la temporalidad de la civilidad mexicana marcan septiembre de 1985, como un momento importante de quiebre entre el Estado y la sociedad civil en México. Un momento donde aparece la “sociedad que se organiza” (Monsiváis *dixit*) dándose cuenta de su propia capacidad autoconvocante y de formación de redes solidarias para la incidencia en los problemas comunes. El terremoto del 19 de septiembre que provocó cientos de derrumbes y miles de muertos en la ciudad de México develó la atrofia de las instituciones frente a la agencia de la ciudadanía. Sin embargo, la incidencia de la sociedad que se organiza se manifiesta nula frente a los comicios electorales. 1988 es el año del primer gran fraude electoral.¹⁷

El salinismo se apropió rápidamente del *slogan* de la solidaridad denominando así sus programas de políticas sociales de coinversión, re-convirtiendo el discurso nacionalista revolucionario en el del “neoliberalismo social”, donde las políticas monopólicas de la “libre” empresa y el desmantelamiento de las políticas sociales del Estado avanzan dentro de una retórica que aún tiene como fundamento a la nación mexicana, a los pobres y al “desarrollo con justicia y equidad”. Dentro de esta retórica y de cara a lograr el objetivo de integración con América del Norte en el Tratado de Libre Comercio (TLC), el Estado mexicano acomete la paradójica reforma constitucional de 1992: por un lado, reconoce a

17 Nos referimos a las elecciones donde “se cayó” el sistema (Bartlett *dixit*) y Carlos Salinas de Gortari era nombrado presidente frente a su contendiente, Cuauhtémoc Cárdenas.





los pueblos originarios al declarar que México es una Nación Pluricultural (reforma al artículo 3), y simultáneamente modifica el artículo 27 Constitucional, abriendo la posibilidad de subdividir y enajenar las tierras ejidales y comunales resultado de la dotación de la Reforma Agraria a esos mismos pueblos originarios. La propiedad colectiva de la tierra sería objeto a partir de entonces a diversas presiones para su privatización.

La inminente firma del TLC con los Estados Unidos y Canadá, y la evidente negociación del mismo a favor de las multinacionales y corporativos marcan los tiempos del levantamiento indígena zapatista del sureste mexicano en 1994. Pero la creación del EZLN como ejército, primero de autodefensa, y después con un horizonte de sublevación, es mucho más antigua, data al menos de 1983.

Una de las más importantes mutaciones del discurso acerca de la transformación social ocurre en y con el neozapatismo mexicano. Una mutación que podemos calificar como descolonial. La izquierda militante vanguardista (línea de masas maoísta) de donde proviene Marcos se (re)encuentra con la matriz comunitaria indígena, que al tiempo que es subalterna y popular, es también *civilizatoriamente* distinta. El aprendizaje del “nosotros” comunitario presente incluso en la lengua tojolabal, tzotzil, tzeltal, chol, la prevalencia del valor de uso como centralidad del mundo de lo humano, el aún encantamiento del mundo que requiere de un tratamiento de reciprocidad con lo otro, todo ello irá marcando la narrativa zapatista contemporánea, manifiesta sobre todo en los comunicados del Subcomandante y las frases fuerza del movimiento. El *mandar obedeciendo* se vuelve una profunda crítica al sistema de representación política a través de los partidos de cualquier signo, así como al mando de los gobernantes; *por un*



mundo donde quepan muchos mundos es una manera de ampliar el horizonte de los sujetos políticos y de los mundos cualitativos de la vida, así como un énfasis por desactivar los dispositivos de la política verticalista, unilateral y antagonónica. *Nunca más un México sin nosotros* es el reclamo de la refundación de la nación.

Recordemos que el neozapatismo realiza la primera convocatoria internacional que vuelve a articular de manera clara la resistencia contra el neoliberalismo y sus formas institucionales como la Organización Mundial del Comercio (OMC), formada en el año 1995, el *Primer Encuentro Intergaláctico en defensa de la humanidad y contra el neoliberalismo* en 1996, es un claro antecedente de las manifestaciones que se escenificarán después en la Batalla de Seattle¹⁸ en 1999 y que se irán sedimentando como terreno fértil formativo y organizativo del movimiento altermundista que da origen al Foro Social Mundial¹⁹ como espacio de deliberación en contra de la “modernidad realmente existente”. El primero de ellos es en Porto Alegre, Brasil, en el 2001. El mundo global alternativo

18 Se le conoce así a las manifestaciones entre el 29 de noviembre y el 3 de diciembre de 1999 contra la cumbre de la OMC en Seattle, Estados Unidos, donde miles de personas y organizaciones se autoconvocan para movilizarse por las calles de esa ciudad hasta hacer fracasar la llamada Ronda del Milenio, todo al margen de cualquier partido político. Están consideradas como el inicio de una nueva etapa del movimiento antiglobalización, a partir del cual han tenido lugar protestas masivas en todas las cumbres de la OMC. La mayor manifestación, conocida como N-30 o Batalla de Seattle, tuvo lugar el 30 de noviembre. http://es.wikipedia.org/wiki/Manifestaciones_contra_la_cumbre_de_la_OMC_en_Seattle

19 El Foro Social Mundial se llevó a cabo en enero de 2001 en Porto Alegre, Brasil, convocado por la Asociación Internacional para la Tasación de las Transacciones Financieras para la Ayuda al Ciudadano (ATTAC), presente en la Batalla de Seattle, y el Partido de los Trabajadores de Brasil (PT). Acudieron 12, 000 asistentes de todo el mundo. A partir de entonces el Foro no ha dejado de convocarse y ha aumentado significativamente su afluencia e influencia en la idea de que otro mundo es posible.





que se autoconvoca en los Foros Social Mundiales, y que tiende puentes entre una diversidad importante de géneros, lenguas, colores de piel y visiones de mundo, convergen en la necesidad de ir dibujando un mundo posible, post-capitalista y muy probablemente post Estado-nación.

En la dimensión local, el zapatismo aparece como un movimiento social que irrumpe de lleno contra el discurso hegemónico del desarrollismo y la modernización neoliberal mexicana fuertemente anclada en lo que Bolívar Echeverría (2007) denomina la “blanquitud”. Ésta opera en México de forma similar a lo que Rivera Cusicanqui (2003) ha descrito para Bolivia como el ideograma del mestizaje: blanqueando y desindianizando lo mestizo, produciendo al indio permitido, invisibilizando y ocultando las fracturas de las subalternidades racistas para hacerlas aparecer como meras exclusiones de clase. Las nuevas tecnocracias bilingües (es decir, anglohablantes) hacen un reconocimiento retórico al “pluriculturalismo y la diversidad” como atractivo museístico y como base de la industria del turismo. Todo ello se cimbra con el levantamiento zapatista, que funciona sobre todo en los primeros años como un movimiento que produce la trasgresión de las fronteras instituidas en nuestro país entre las clases y las etnias.

El movimiento neozapatista apunta también hacia una tensión presente en los movimientos sociales latinoamericanos contemporáneos entre radicalismo y democracia (Rubin, 1998). En el contexto de la cada vez más evidente limitación de la democracia formal representativa y de su conversión en mero espectáculo, los movimientos como los Sin Tierra en Brasil, los Piqueteros y el movimiento asambleísta en Argentina, así como los procesos bolivianos de lucha frontal contra el Estado y de auto-organización,



son experiencias muy distintas que apuntan claramente hacia el terreno de lo político como el ejercicio ciudadano excluido de “La política”, incluso en las democracias latinoamericanas consideradas como “progresistas”, planteando la necesidad de su rebasamiento hacia otras formas de gestión y de participación, en suma, de otras formas de la política.

El neozapatismo indígena

Acerquémonos ahora al neozapatismo indígena como un movimiento localizado y en interacción –e intersección– con tradiciones políticas, religiosas y de resistencia étnica de larga data, heredero de una rica historia de lucha agraria y campesina, para comprender mejor la profundidad de su genealogía.

El neozapatismo indígena proviene de historias de migración, hibridación cultural y política, y condiciones políticas locales y nacionales que dan cuenta del proceso de constitución del EZLN, mostrándolo como resultado de la confluencia de experiencias diversas, así como producto de una elección política. El neozapatismo indígena es también regional. El de la selva proviene de una tradición de organización agraria campesina (Marion, 1988; Collier, 1995; Nash, 1995; Bartra, 1985, así como de procesos de colonización obligada que propiciaron la mezcla y yuxtaposición de discursos de distinto signo (De Vos, 1999; Leyva, 1994 y 1999a; Leyva y Ascencio, 1996). El de los altos proviene de una experiencia organizativa anticaciquil, mientras que la región norte se compone de la lucha ante la aún inacabada sucesión de agravios tanto de los hacendados como del corporativismo estatal. En la región de las cañadas tojolabales vienen de la conformación mucho más reciente de sus comunidades a partir de la compra o dotación de tierras de las haciendas.





El EZLN propone en su nombre mismo una hibridación entre la necesidad de completar el proceso de liberación nacional, enfatizando la presencia de una situación colonial; y la lucha agraria-popular zapatista, enfatizando la necesidad de una reforma del Estado en defensa de la tenencia comunitaria de la tierra. En la decisión por la vía armada pesa el desencanto ante las vías políticas estatales y federales (Guillén, 1998) acompañado del descreimiento en la política de la democracia formal y representativa como el posible horizonte transformativo de la sociedad mexicana.

Sin duda, el levantamiento armado del 1 de enero de 1994 también es el continente de un “imaginario” radical, heroico y sacrificial. Sin embargo, el EZLN inicia a partir del día del levantamiento, una interacción con la sociedad civil nacional e internacional que lo hará transformarse hasta posicionarse como un actor capaz de innovar y renovar su discurso político e identitario, y de generar nuevas formas de pensar la política a nivel global.

“La democracia es el pueblo en armas”²⁰. Primera llamada

La historia de Chiapas anterior al levantamiento es rica en procesos complejos de organización social campesina e indígena, de propuestas de relacionamiento con el Estado mexicano, y de reposicionamientos de actores sociales. Estos procesos y experiencias diversas en su conjunto, componen lo que podemos llamar el *horizonte de posibilidad* del neozapatismo. En los últimos cuarenta años, Chiapas ha sido escenario geográfico y simbólico de luchas por la definición de la Nación y del lugar de lo indígena dentro de ella: la lucha por la tierra, sus antecedentes agraristas

20 Tomo este subtítulo del libro de Armando Bartra (1985: 29) queriendo sugerir la repetición de contextos significativos que reactualizan la noción del *pueblo en armas* y su vínculo con los procesos de democratización en nuestro país.





y la manera en que fue tomando forma en los setentas y ochentas, en el contexto de la crisis de los modelos de desarrollo para el campo impuestos por la Federación (Bartra, 1985; Viqueira, 1999)²¹; la experiencia organizativa que implicó en los ochentas el desarrollo de la propuesta de la “apropiación de la producción” (Moguel, Botey y Hernández, 1992); el desarrollo y profundización del catecismo indígena como resultado de la “opción por los pobres” de la Diócesis de San Cristóbal; así como el desarrollo de una visión de género que dio origen a la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), fundada en 1992 como parte de la Diócesis, después de cuarenta años de trabajo de las mujeres como agentes de pastoral (Kovic, 1995; Gil Tébar, 1999); el movimiento magisterial independiente; la afirmación de una nueva “indianidad”, que deriva en procesos de afirmación identitaria manifiesta en la defensa de la lengua, del saber médico, de la solidaridad comunitaria; e incluso, algunos de los estudios que desde la antropología participante contribuyeron a revalorar y recrear la cultura indígena, a visibilizar y promover las identidades étnicas. Todos ellos, son procesos que nutren de diversas formas el horizonte de posibilidad del neozapatismo chiapaneco.

Diversos analistas han visto en el proceso de convivencialidad y politicidad de las cañadas el corazón del neozapatismo indígena. El proceso de colonización de la selva por parte de comunidades indígenas había venido ocurriendo en oleadas desde los años treinta adquiriendo una mayor expansión en los setentas (Leyva, 1998). Las comunidades migrantes, mayoritariamente tzeltales,

21 Que se puede caracterizar como el crecimiento demográfico sin alternativas de inserción en términos productivos, proceso que en conjunto muestra la crisis del modelo de desarrollo nacional, donde estalla la relación entre el campo, la agricultura y el “desarrollo”.





tzotziles y en menor medida tojolabales, experimentaron la convivencia intercultural en un contexto de aislamiento, que imponía la reconstrucción y hasta cierto punto, la invención, de la vida comunitaria (Leyva, 1994; Leyva y Ascencio, 1996; Womack, 1999). Esta “nueva comunalidad” tuvo que basarse en el respeto a la pluralidad, haciendo de las diferencias la base de su unidad: la diversidad religiosa y étnica, que en otros contextos socio-políticos del estado habían conducido a la intolerancia y la violencia, se articularon de manera significativa y propositiva. No cabe duda de que la ausencia del aparato oficial del Estado y sus intermediaciones, fue un elemento positivo para generar este nuevo contexto.

Esta yuxtaposición entre tradiciones religiosas, etnicidades, tradiciones de lucha, enfrentadas en un contexto de reconstrucción comunitaria, abren el campo para la generación de sentido entre la comunidad religiosa y la comunidad política, produciéndose un modelo de comunidad “postpriista” (Leyva, 1999a; Leyva y Ascencio, 1996), que era a su vez, posindigenista y poscolonialista²². La superación de los “usos y costumbres” con los que el Estado re-funcionalizaba las estructuras agrarias y comunitarias fue posible en este proceso de colonización, experimentado por muchos de sus protagonistas como una re-actualización del éxodo bíblico, y de la construcción de una nueva vida en la tierra. Es en este “laboratorio social” de interacción de múltiples lenguas y tradiciones, donde también se imbrican e interpenetran la tradición política moderna de la izquierda radical con la persistencia y defensa de la vida con-

22 Es interesante comparar la figura de “comunidad indígena postpriista” señalada por Leyva en contraposición al estudio de Jan Rus (1995) sobre la comunidad revolucionaria institucional, para resaltar que la constitución de la “comunidad” nunca se encuentra definida sólo por sí misma, sino en interacción constante con las mediaciones políticas (o la ausencia de ellas).



creta de la comunalidad indígena, con su noción de temporalidad y espacialidad radicalmente diferentes, prefigurando el horizonte autonomista que desarrolla el neozapatismo.

¿Por qué los caminos de la organización y la lucha agraria, de la tradición indígena, y del catequismo de la teología india y en general, la práctica de base de la palabra de Dios, necesitaron del camino de las armas²³? ¿Por qué la elección por el levantamiento armado aglutinó a amplios sectores indígenas y campesinos, convirtiéndose no en un foco guerrillero aislado, sino en un movimiento con amplia base social, que ha logrado desarrollarse de manera propositiva por casi veinte años con la adhesión de una parte considerable de la población indígena, así como de redes nacionales e internacionales que lo apoyan? Trataremos de dar respuesta a estas interrogantes en lo que sigue.

Genealogía de la ruptura / Cartografía de las continuidades

Armando Bartra describe de esta forma la Marcha Campesina del 10 de abril de 1984 en el zócalo de la ciudad de México:

“Después de casi setenta años de agrarismo institucional las banderas de Zapata regresaban simbólicamente a manos de los campesinos y recuperaban su condición revolucionaria” (Bartra, 1985:154).

Diez años después de esta gran marcha campesina eran los indígenas los que volvían a poner en el centro de la agenda la cuestión de la tierra, rebasando ahora el contenido agrario y definiendo la tierra como territorio autónomo y cuestionando su valor meramente instrumental. Muchos de los protagonistas eran los mismos, o al menos compartían una historia común de organización cam-

23 Jan de Vos (1999) refiere en detalle estos cuatro caminos que confluyen para conformar el EZLN como movimiento armado.



pesina y lucha agraria compuesta de toma de tierras y cooperativas ejidales. Así, donde hoy aparece muy nítidamente un nuevo sujeto político centrado en demandas étnicas o identitarias, encontramos en su historia política al “viejo” campesinado organizado en la lucha por la tierra (Hernández Castillo, 1998; Mattiace, 2003). Sus identidades hoy son distintas, y su enfrentamiento práctico y discursivo con el Estado ha cambiado de manera radical. También lo ha hecho el horizonte emancipatorio que anuncian.

En su libro *Los herederos de Zapata*, Bartra (1985) expone la historia del movimiento campesino y del agrarismo mexicano pos-revolucionario hasta 1984. La hipótesis que se delinea a lo largo del texto es que en los años setenta ocurre una inflexión en el movimiento campesino en México. En esa época se sintetizan dos procesos paralelos: el fracaso de la política agrarista del Estado, y la radicalización del movimiento campesino. Simultáneamente en esa década se procesaba un indianismo crítico al indigenismo oficial, cuyas principales fuentes las encontramos en círculos de antropólogos que rompen con el indigenismo, y en una iglesia que iniciaba el viraje hacia la opción por los pobres. En ambos casos se anuncia una interpelación descolonizadora en el diálogo intercultural.

La capacidad de las luchas campesinas para hacer efectiva la reforma agraria dependió mucho del balance regional de las fuerzas políticas así como de la agenda gubernamental de desarrollo económico. En Chiapas, la fuerza de los terratenientes y finqueros aumentaba en la medida en que avanzaban las organizaciones de campesinos dirigidas por el Estado. La distribución de la tierra iba generando nuevas formas institucionales de caciquismo.

El Estado mexicano del siglo xx se funda sobre una ambigüedad histórica que lo obliga a re-funcionalizar la retórica y la



simbólica revolucionaria popular al tiempo que opera con medidas anti-populares. El agrarismo institucional pos-revolucionario intenta contener al movimiento campesino, sometiéndolo (o tratando de someterlo) a los cacicazgos regionales y encuadrando a los trabajadores dentro de las estructuras “revolucionarias” corporativistas del nuevo Estado. Harvey (1998) y Rus (1995) refieren para la década de los treinta en Chiapas la participación de un grupo de dirigentes locales promovidos por el Estado en las zonas indígenas, así por ejemplo, Erasto Urbina era el jefe del Departamento de Política Indígena (DPI) y del Sindicato de Trabajadores Indígenas. Rus hace un excelente análisis de la imbricación entre caciquismo y comunidad indígena para plantear la existencia de “la comunidad revolucionaria institucional”. En la década de los cincuenta, la Confederación Nacional Campesina (CNC), el PRI, y el Instituto Nacional Indigenista (INI) eran los “new brokers” de los Altos: los mediadores culturales y políticos que buscan “modernizar” las comunidades de la región. Sin embargo, al norte y al este de ésta, el Estado era menos fuerte y sus estructuras mediadoras más débiles.

En la perspectiva de Bartra (1985: 65), Lázaro Cárdenas cumplió todas las demandas del agrarismo radical, menos una: la organización política independiente del campesinado. El modelo progresista de Cárdenas era asimilacionista. La vía para la integración de los indígenas a la nación era a través de su des-indianización²⁴, es

24 En Chiapas en esos años la obligatoriedad de la castellanización y la prohibición del traje indígena fueron violencias institucionales que normaron esta des-indianización como resultado del “desarrollo social”. Ver el trabajo de Aída Hernández (2001a) referido a los Mames. El Estado como constructor de identidades se observa en esta misma investigación en el sentido contrario, indianizando al sujeto, en el régimen de Luis Echeverría (1970-76), debido a la impronta “folklorizante” que asumió este régimen como parte del discurso nacional-revolucionario. Los mames entonces reinventaron su traje y su lengua.





decir, a través de su construcción identitaria y productiva *en tanto* campesinos.

El Estado mexicano pos-cardenista queda marcado por ese guiño agrarista que establece la política cardenista con y para el campesinado. A partir de entonces, las necesidades políticas imponen una y otra vez la *renovación* del agrarismo oficial, y en gran medida el movimiento campesino independiente interviene en el sentido de influir y presionar para esa renovación. Al mismo tiempo:

“...el agrarismo revolucionario se asocia en la conciencia campesina con la necesidad de una nueva revolución... En esta tarea el pasado no es un lastre: la revolución del 1910-20 dramatiza el potencial político del campesinado y el zapatismo alimenta ideológicamente el nuevo proyecto...” (Bartra, 1985:15).

Estas líneas, escritas en 1985, nos invitan a comprender la memoria de larga duración sintetizada en la figura de Zapata, que alimenta la gesta neozapatista. El neozapatismo indígena, civil y popular excede las demandas del campesinado de los ochentas, en el sentido de abandonar la demanda de la renovación del agrarismo por parte del Estado, prefigurándose en su acción tanto discursiva como práctica la posibilidad de definir una nación alternativa.

Siendo la figura de Zapata central, en torno a ella se da una “disputa” entre el discurso oficial y los discursos contra-hegemónicos, que lo reivindican para la construcción de una nación mexicana distinta (Stephen, 2002), sobre todo en lo concerniente a los regímenes del PRI, ya que podemos aventurar la hipótesis del abandono radical de esta retórica agrarista e incluso nacionalista revolucionaria en los gobiernos del Partido de Acción Nacional (PAN), donde se elabora de manera frontal un discurso neoliberal



centrado en la “ciudadanización” de la política y en un neo-indigenismo (Hernández, Sarela y Sierra, 2004).

El neozapatismo indígena es parte, desde la perspectiva de la disputa simbólica por la nación, de la construcción de un nacionalismo desde abajo, que retoma los símbolos nacionales que permiten jalar la historia presente y futura hacia las promesas incumplidas del pasado. Es, en ese sentido, un momento de rememoración donde el pasado se hace presente, como lo indica Walter Benjamin (2008), con toda la carga de sus muertos, actualizando el conflicto de entonces que quizá puede resolverse en el ahora.

El grupo de militantes maoístas, antecedente del EZLN, incursiona en la selva lacandona y se encuentra con indígenas que, como lo refiere Marcos, están más interesados en la historia que en la política, para quienes es muy importante recordar con precisión las luchas del pasado, y que aún son presente. A esta densidad de la memoria temporal se agregan los procesos continuos de la lucha y de la renovación de la comunidad: ya fuera la participación en acciones promovidas por organizaciones campesinas independientes; ó la lucha legal por el tardío reparto agrario que se inicia en Chiapas recién en los cincuenta y sesenta; la subsecuente fundación de comunidades a partir de la dotación de tierra, reconstruyendo –y creando- identidades étnicas y nuevas indianidades (Van der Haar, 2001). Todo ello, como parte del “capital político” con el que cuentan los indígenas en Chiapas.

La opción de la lucha armada, militar y clandestina, es una transgresión al marco de confrontación/negociación con el Estado prevalente en todo el período pos-revolucionario. Declarando la guerra al “mal gobierno”, el EZLN reeditaría simbólicamente la revolución mexicana pero actualizada y ampliada, retomando el *imaginario* histórico del zapatismo presente en las comunidades indígenas. Se trata de una ruptura no sólo con el Estado, sino con



las prácticas de la cultura política dominante y su manera de entender y practicar la política posrevolucionaria: clientelar y corporativa. Analistas como Neil Harvey (1995, 1998) han visto en el movimiento zapatista contemporáneo la crítica más potente a la ciudadanía corporativa del siglo veinte mexicano, es decir, a la constitución moderna de la ciudadanía en nuestro país.

La década de los setentas²⁵ sienta las bases de la ruptura con ese modelo de ciudadanía y de política a través de las organizaciones independientes, ruptura que se irá articulando más claramente en las dos décadas siguientes. La rebelión neozapatista, en este registro, puede ser vista como el movimiento más reciente en un largo ciclo de demandas por “la dignidad, la voz y la autonomía” (Harvey,

25 La lucha por la tierra es multitudinaria, y lo singular de este período es la capacidad de organización del movimiento campesino independiente. Surgen muchas organizaciones campesinas de carácter regional y estatal, y algunas coordinadoras que rebasan los límites regionales (Bartra, 1985; Marion Singer, 1988). Bartra plantea que el Echeverrismo desarrolla un “neo-zapatismo institucional”. La Ley Federal de Reforma Agraria de 1971, y la Ley General de Crédito Rural regulan una mayor participación del Estado en los procesos de comercialización agrícola. De nuevo son apoyadas las empresas agrícolas centradas en el colectivo ejidal. Este viraje hacia el “populismo” ocurre después de que se reconocen 600 tomas de tierra entre 1972 y 1973. El agrarismo oficial reagrupa las organizaciones campesinas oficialistas en un Congreso Permanente Agrario, que integra a la Confederación Nacional Agraria, CNC, la Confederación Agrarista Mexicana (CAM) y la Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCM). En 1975 se transforma el Departamento de Asuntos Agrarios y de Colonización (DAAC), en Secretaría de la Reforma Agraria (SRA). Aumenta la inversión pública en fomento agrícola y el crédito al campo crece un 23% anual entre 1970 y 1975. Los precios de garantía aumentan a partir de 1973, se impulsa un plan maestro de organización y capacitación campesina, se generan empresas estatales como Tabaco de México, TABAMEX, Instituto Mexicano del Café (INMECAFE), se amplía el radio de acción de la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO) y se crean aparatos adicionales como el Fondo Nacional para el Fomento Ejidal (Bartra, 1985).



1998). Su novedad es la integración de un discurso democrático, no sectorial y no vanguardista, que va articulando un rango mucho más amplio de demandas que los anteriores movimientos.

Si políticamente las condiciones estaban maduras para articular esta ruptura con el clientelismo estatal, ¿qué ocurría en el área de la productividad agrícola? Bartra (1985) refiere que en los sesenta ocurre una situación inédita en términos de “viabilidad económica”: un modelo de ejido organizado colectivamente con alto potencial agrícola. Aparecen empresas ejidales en la producción de henequén, caña, algodón, tabaco, café, trigo, que comienzan a desplazar el monopolio de los agricultores privados, e incluso en algunos casos, a dominar en términos de su producción.

Entre 1970 y 1980, el Estado mexicano multiplica sus agentes económicos en el campo: aparecen el Banco Rural (BANRURAL) y la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO), se expanden los técnicos, los promotores rurales y los maestros bilingües llegan a zonas cada vez más remotas. Para fines de los ochenta la injerencia económica del Estado en la producción agrícola había incrementado de tal manera que campesinos medios y pobres fueron dependiendo cada vez más de los recursos económicos, técnicos y administrativos de origen estatal. Así el Estado mexicano, mientras era reconocido como fuente de recursos productivos, *perdía en legitimidad agraria pero aumentaba en legitimidad agrícola*, dice Bartra y agrega, anunciando ya el desenlace de estas tensiones, que admitir al Estado como proveedor de recursos económicos no conduce forzosamente a la subordinación de los productores. Este cambio de las políticas estatales hacia el campo, del agrarismo (reparto de tierras) a los proyectos productivos (reparto de recursos) alinea de una nueva manera al sector campesino.



El salinismo “moderniza” la estructura clientelar a través de los programas productivos incluidos en “su proyecto” de desarrollo social, sus estrategias centrales: el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) y el Programa para el Campo (PROCAMPO). Al mismo tiempo, reforma en 1992 el artículo 27° para dismantelar la estructura constitucional que seguía garantizando la propiedad comunal y ejidal de la tierra y obligaba al Estado a defenderla; e impulsa fuertemente el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE). Este programa es vital en términos de propiedad, pues reconocerse como propietario individual es una necesidad previa a la enajenación voluntaria de la tierra²⁶.

El PROCAMPO funciona subsidiando al productor y no a los precios, como lo habían hecho los programas anteriores, y para ser candidato al subsidio, el campesino debía demostrar la propiedad de la tierra. El nuevo esquema de la tenencia de la tierra presiona al campesinado a pasar de la propiedad ejidal o comunal a la propiedad privada. Para la nueva visión de la nación, asentada en el “free trade”, era una necesidad desarticular la propiedad comunal y ejidal en el campo. Los últimos asideros de la “nación” con su retórica popular revolucionaria se transfiguraban en el productivismo del neoliberalismo social de los tecnócratas del salinismo, canjeando compromiso revolucionario por “solidaridad” y programas de co-inversión por todos lados. El sujeto del neoliberalismo, propietario privado y volcado hacia la pequeña empresa, era el destinatario de todos estos programas, como sigue

26 Oehmichen (2003: 36) señala que se ha visto al PROCEDE como la manera de documentar y ubicar la tierra del sector social para que se pueda privatizar y transferir al sector empresarial.



siéndolo hoy día. Todo este proceso es la gota que derrama el vaso de la insurgencia neozapatista.

“La democracia es el pueblo en armas”. Segunda llamada

“El endurecimiento de la política agraria del Estado, su creciente renuncia a propiciar soluciones negociadas, el cierre de casi todos los espacios democráticos rurales, han sido paralelos a la extensión, el fortalecimiento orgánico y la radicalización política de las organizaciones rurales independientes... los años setenta son en muchos sentidos una década de ruptura... parece clausurarse un gran ciclo, el del agrarismo institucional, y sus banderas, actualizadas, pasan a manos del movimiento campesino independiente” (Bartra, 1985:137).

Para Chiapas, siguiendo a Guillén (1998) la política se muestra cada vez más como un terreno ineficaz para representar y resolver las necesidades mayoritarias. La erosión política de la Central Nacional Campesina (CNC), va a la par del auge de la organización campesina independiente que se desarrolla durante los ochentas. La Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), y las Uniones Ejidales de la Selva, del oriente y del norte del estado son las organizaciones independientes más representativas.

La rebelión armada aparece como una opción en un contexto de falta de mediaciones políticas. Para los intelectuales defensores de una abstracta noción del “estado de derecho” el levantamiento armado en Chiapas sólo podía ser una acción trasnochada. La tesis de Carlos Montemayor (2007) sobre la recurrencia de la guerrilla debido a la recurrencia de una verdadera transformación del Estado en estado de derecho es una refutación contundente a una visión simplista de la acción armada. Para este autor, la derrota de



los movimientos guerrilleros de la década de los 70 no ha terminado con las causas políticas que le dieron origen. La recurrencia de la guerrilla en México es entonces fruto de la recurrencia de la impunidad y falta de espacio político que el Estado autoritario y corporativista propicia. Lo inédito es el devenir que en el sureste mexicano tiene la incursión guerrillera de los ochenta.

El salinismo combinó la reducción de instituciones gubernamentales de atención al campo, la eliminación de los precios de garantía y la modificación del subsidio al agro, junto con la reforma al artículo 27 constitucional, para atraer la inversión y hacer más productivo el campo. Una serie de analistas muestran que el resultado fue más bien la descapitalización del mismo (Oehmichen, 2003: 36 y ss).

El PRONASOL es la pieza central en la retórica del neoliberalismo social en su combate a la pobreza. El nuevo esquema de “corresponsabilidad” sustituye al discurso posrevolucionario y recurre a los indígenas “como uno de sus referentes fundamentales” (Oehmichen, 2003: 41), acotando las políticas sociales hacia este sector que hasta ese momento se operaban a través del INI.

El neoliberalismo social del salinismo fue también la manera de reestructurar al partido dominante y de posicionar nuevos grupos frente a viejas estructuras tanto al interior del partido oficial, como en relación a los estados y regiones, donde tuvo fuertes resistencias.

“La política social llevada a cabo a través del PRONASOL... lejos de favorecer la descentralización en la toma de decisiones y el manejo de los recursos, se estructuró de una forma altamente centralizada... fueron excluidos los municipios y los gobiernos estatales. La federación interactuó



directamente con la población empobrecida en las localidades a través de los delegados y otros agentes del programa, ignorando los órdenes del gobierno estatal y municipal..." (Oehmichen, 2003: 43).

Con una retórica que cautivó a grupos identificados hasta entonces como progresista y de izquierda²⁷, el salinismo planteó una nueva integración de la nación respetando el pluralismo, atendiendo a los grupos de mayor pobreza, convirtiéndolos en actores en la resolución de sus problemas, en un esquema de corresponsabilidad con el Estado. Todo ello fortalecía un gran poder central, el del grupo al frente del gobierno federal, que cada vez tenía mayor capacidad de concertación sectorial fuera del corporativismo estatal.

De acuerdo a Guillén (1999) en Chiapas lo que ocurre es, efectivamente, una erosión de las mediaciones políticas tradicionales (caciquiles y de la clase política local) sin que hubiese una adecuada sustitución de ellas por otras mediaciones políticas regionales. Se trataría entonces del fracaso de la modernización que realizaba el gobierno federal salinista. Uno de los elementos centrales que obstruían esta modernización era precisamente la clase política chiapaneca.

"Los delegados del PRONASOL recibieron el mote de "vi-
rreyes", debido al poder absoluto derivado desde el cen-
tro y a la cantidad de recursos federales que manejaban...
[En Chiapas]... González Garrido [entonces gobernador
del Estado]... logró dismantelar la presencia de las agen-
cias federales de desarrollo en la entidad. Los delegados
de PRONASOL y DICONSA... fueron removidos de sus pue-

27 Notoriamente el conjunto de intelectuales en torno a la revista *Nexos*: Héctor Aguilar Camín, Rolando Cordera entre otros.



tos. Tres funcionarios del INI, institución que sería uno de los brazos ejecutores del programa... fueron encarcelados bajo los cargos de corrupción. Con ello, los delgados posteriores de Solidaridad se vieron limitados por el poder del gobernador y... sus aliados en la élite chiapaneca” (Oehmichen, 2003: 52).

En las montañas chiapanecas, desde hacía tiempo, actuaban conjuntamente diversas agrupaciones políticas. Legorreta (1998) refiere de primera mano la disyuntiva política que se empieza a delinear entre las posturas “productivistas” como las de la ARIC-Unión de Uniones, compuesta por proyectos relativamente exitosos para sectores importantes de la población rural, y la opción armada²⁸. Desde su punto de vista, el movimiento campesino iba construyendo su autonomía frente al Estado a la par que desarrollaba opciones productivas. En cambio, la postura del EZLN optaba por romper toda relación con el Estado, arriesgando a la población a un enfrentamiento bélico de un alto costo y perdido de antemano²⁹.

Al final de cuentas, PRONASOL no había podido contener el levantamiento armado, e incluso,

“voceros del PRI estatal y de los ganaderos denunciaban que los recursos que el programa había entregado a las organizaciones indígenas, habían sido utilizados para la compra de las armas de los zapatistas” (Oehmichen, 2003: 53)³⁰.

28 El libro de Ana Bella Pérez Castro (1989) permite ver como se delinean estas diferencias en el norte de Chiapas entre los indígenas cafetaleros, hasta la ruptura con el grupo de la Línea de Masas y su política de dos caras.

29 Para aclarar las tendencias de los movimientos y focalizar al Estado como actor importante en este proceso ver Moguel, Botey y Hernández (1992).

30 Ver el polémico libro de Carlos Tello (1998).





Para Harvey (1994; 1998) el EZLN rebasaba los proyectos productivos y la estructura clientelar del Estado, ocupando un espacio vacío, el de la *reforma democrática*, inexistente e inviable en las condiciones políticas de Chiapas –y del resto del país. Ello se exacerbaba con las medidas neoliberales del salinismo que afectaban directamente al ejido. Paradójicamente, el EZLN era un movimiento armado³¹ que planteaba la recuperación completa y radical de la política.³² En este sentido, el neozapatismo chiapaneco tiene resonancias con el proceso denominado por Monsivais como el de la “sociedad que se organiza”, proceso en el cuál durante los 80 es más clara la lucha contra el clientelismo, el caciquismo y el presidencialismo, iniciándose una nueva noción de ciudadanía. Foweraker y Craig (1990) señalan para esta década un profundo cuestionamiento del sistema político en México, formándose una concepción de la ciudadanía que va de los favores a los derechos.

31 Los movimientos guerrilleros estaban en el campo, en Chihuahua, Guerrero y Morelos, desde los años sesenta. En ellos, siguiendo a Bartra, se encuentra tanto el estilo insurreccional de 1910 como las nuevas formas de lucha mostradas por la experiencia cubana. “Rubén Jaramillo es asesinado en 1962, pero en cierto sentido los grupos insurrectos de Chihuahua en 1965 y de Guerrero en 1967, son herederos del jaramillismo, a la vez que responden a la influencia del Movimiento 26 de Julio cubano. Estas organizaciones rurales constituyen nuevas formas de autodefensa campesina y con frecuencia reproducen los esquemas “foquistas” de la época, pero sus raíces están en la tradición revolucionaria del campesinado mexicano” (Bartra, 1985: 90-91). Como lo relata Marcos, una de las finalidades de armarse en las zonas de la selva respondía a la necesidad de la autodefensa frente a las guardias blancas de los hacendados y terratenientes.

32 “La novedad de los Nuevos Movimientos Sociales no reside en el rechazo de la política sino, al contrario, en la ampliación de la política hasta más allá del marco liberal de la distinción entre Estado y sociedad civil”, afirma Boaventura de Sousa Santos (2001:181).





Me parece que es éste el contexto que permite también que el zapatismo, siendo una insurrección armada, se articule rápidamente como un movimiento por la paz con justicia y dignidad.

Por su parte, el entorno organizacional de las mujeres indígenas iba en constante aumento. En la larga tradición de lucha agraria y campesina que hemos señalado, las mujeres se incorporan de diversas maneras. Acompañando al movimiento campesino en las movilizaciones que desde los setentas realizaban organizaciones como Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), y la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). Las mujeres indígenas empiezan a construir sus propias organizaciones, tanto productivas como artesanales, y también en vinculación con los grupos de mujeres religiosas católicas. Encontramos organizaciones mixtas como la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH) creada en 1985, la sociedad de solidaridad social indígena de Motozintla (ISMAM) en 1986, y varias organizaciones de mujeres, como la Organización Independiente de Mujeres Indígenas (OIMI), las Mujeres de Motozintla, Mujeres de Margaritas, Mujeres de Ocosingo, Mujeres de Jiquipilas y la Organización de Mujeres Artesanas de Chiapas J'pas Joloviletik (Las que hacen Tejido), en los Altos, La Cooperativa de Alfareras J'pas Lumetik (Amatenango), Cooperativa de tejedoras Jolom Mayaetik (Tejedoras Mayas en Tzotzil), entre otras.

Desde fines de los ochenta se fundan varios grupos de la sociedad civil organizada donde académicas y activistas mestizas trabajan con mujeres indígenas desde una perspectiva de género problemas como: salud reproductiva y derechos humanos, dando talleres y acompañando a mujeres indígenas. (Olivera, 1994 y



2001; Hernández Castillo, 1994). En San Cristóbal se fundan organizaciones no gubernamentales como el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, COLEM, el Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM), el Centro de Capacitación para la Ecología y Salud de San Cristóbal (CCESC), Chiltak, Kinal Anzetik, entre otras.

El trabajo de estas organizaciones se combina con el trabajo de las religiosas organizadas en la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), que acompañaba a mujeres indígenas en su lucha por mejorar sus condiciones de vida, impulsando proyectos productivos y también interpretando la palabra de Dios desde la perspectiva de los derechos de las mujeres. En particular, mujeres de organizaciones católicas de base logran conformar en la Selva y en los Altos una amplia red de defensa de los derechos humanos, con un claro énfasis en los derechos de las mujeres (Gil Tebar, 1999).

La cercanía con la experiencia del refugio guatemalteco en los ochenta es otro referente importante en los modelos de organización de las mujeres. Mamá Maquín, Flores Unidas (que después tomó el nombre de Ixmucané) y Madre Tierra, son las tres organizaciones de mujeres indígenas refugiadas que se fundaron en esos años (Olivera, 2009).

En conjunto, y a través de un trabajo “de hormiguita” de diversas instancias no necesariamente coincidentes ideológicamente entre sí, se va abonando el *despertar feminista* de las mujeres indígenas, es decir, una *conciencia de género localizada en términos culturales y de clase*, conciencia que produce momentos de distanciamiento y auto-reflexividad hacia la propia cultura, dentro del movimiento de resistencia y defensa cultural frente a las estructuras hegemónicas.



Las mujeres en las comunidades indígenas van accediendo cada vez más a tareas de responsabilidad social. A través de las cooperativas, como promotoras de salud, creando cajas de ahorro, y en muchas ocasiones, teniendo que negociar directamente con las autoridades, las mujeres van ganando experiencia y modificando su posición en muchas de las comunidades³³. En el entorno del neozapatismo femenino la incorporación de la mujer indígena al trabajo social y político era ya un proceso en marcha. Es en este contexto donde, además de adherir a las demandas comunitarias, étnicas y éticas del neozapatismo, se da forma a demandas de género que serán recogidas en la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN, documento al cual nos referiremos más adelante. El neozapatismo puede entonces ser leído como un movimiento que interpela tanto las prácticas clientelares en relación con el Estado, como la estrechez de la ciudadanía democrática electoral, incluyendo la “cuestión de las mujeres” en su modelo de democracia ideal (Harvey, 1998).

La indianidad vuelta reivindicación político-cultural se desarrollaba desde los años setenta. El Congreso Indígena organizado por la Diócesis y efectuado en San Cristóbal de las Casas del 12 al 15 de Octubre de 1974 es considerado como el inicio de una conciencia colectiva indígena. Kovic (1995) refiere que la organización del Congreso, que se inició en agosto de 1973, fue tan importante como el Congreso mismo en formar este nuevo imaginario identitario, así como en construir las redes que le daban fundamento. En el Congreso de 1974 participan 1, 230 delegados representando a 327 comunidades de las cuatro principales etnias:

33 La experiencia se encuentra diferenciada regionalmente. En lo general, los Altos se considera una zona más tradicional que la Selva.





tzeltales, tzotziles, tojolabales y choles. El evento, convocado por el Gobernador Velasco Suárez y coordinado por Don Samuel Ruíz marca también el inicio de un nuevo camino para la Diócesis de San Cristóbal hacia la opción preferencial por los pobres y la teología india.

Para el movimiento indígena, es el inicio de una etapa donde se visualiza la organización independiente del Estado e incluso de la Iglesia. El grupo de Barbados se articula en 1971, constituido por prominentes antropólogos, intelectuales³⁴ y líderes indígenas que emitieron los resultados de sus reuniones en los documentos conocidos como Declaración de Barbados I (1971), II (1977) y III (1993), textos motivados por el etnocidio practicado en Latinoamérica, y que tuvieron gran influencia en las prácticas misioneras, académicas y de los movimientos indígenas de los setenta y ochenta. La última declaración plantea las autonomías como forma de articular la diversidad.

México es la primera nación latinoamericana que firma el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre el reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas, en 1989. Para cuando el salinismo lleva a efecto el reconocimiento, por parte del Estado, de México como una nación pluricultural en 1992, parecía que mucho se había andado en la integración de las demandas indígenas a la reforma del Estado. Sin embargo, la irrupción del movimiento indígena armado en 1994 muestra que se vivía un destiempo. Los indígenas no sólo no se sentían reconocidos en el México pluricultural del salinismo, sino que muy pronto perfilarían la idea de un modelo de nación autó-

34 Entre otros Darcy Ribeiro, Alicia Barabás, Miguel Alberto Bartolomé, Salomón Nahmad, Joao Pacheco, Guillermo Bonfil Batalla.



mica en respuesta a la nación pluricultural que proponía el Estado (Hernández Castillo, 1998). La masiva marcha indígena del 12 de Octubre de 1992 en las calles de San Cristóbal de las Casas es una clara manifestación de que las políticas estatales y nacionales eran vistas y sentidas como neocolonialistas y racistas. En esta marcha ya se dejan ver cientos de mujeres, algunas con sus hijos a cuestas, marchando al lado de los hombres en un movimiento que también es suyo.

Otro horizonte discursivo se vislumbra irrumpiendo-interruptiendo un nacionalismo que hasta ese momento había logrado mantener su hegemonía ocultando en la terminología del desarrollo la operatividad de su etnocentrismo y colonialismo interno. Y es en este contexto que ocurre la unión de los “cuatro caminos” que mencionábamos arriba: el de la lucha agraria y campesina, que rompe con el modelo productivista y de competencia por los recursos del Estado; el de la tradición, que reivindica de nueva manera la etnicidad dándole al movimiento su carácter de afirmación y reconocimiento cultural; el de la palabra de Dios, camino de acompañamiento de la iglesia a través de la opción preferencial por los pobres que demanda justicia y dignidad; y el de las armas, la organización política insurgente. La opción armada cubre las otras al momento de la insurgencia, pero no las elimina, y de hecho, se articula en todo momento con ellas.

Las comunidades han sido la base de la participación en las organizaciones campesinas independientes (Mejía y Sarmiento, 1987) y también lo son del movimiento indígena insurgente. La decisión de “ingresar a la lucha” fue una decisión siempre comunitaria. Es a través de las estructuras comunitarias de autoridad y decisión que se organiza la movilización social. No existe un mo-



delo único de comunidad indígena zapatista, así como no lo hay de “comunidad indígena” en general³⁵, no sólo por la diversidad étnica de las comunidades, sino también por la heterogeneidad de su historia política y adscripción religiosa, y porque la comunidad es un ente histórico. Dentro de un contexto de configuraciones múltiples, de historias y tradiciones políticas particulares, no es posible generalizar y hablar de “La comunidad zapatista contemporánea” como una comunidad idealizada. Por el contrario, las comunidades indígenas zapatistas son un terreno heterogéneo donde se producen formas diversas de reactualización de lo político, del orden comunitario y de la igualdad de género.

Los movimientos sociales en lo general representan estrategias graduales de expansión del horizonte de lo posible, porque producen la politización de lo social. Sin embargo, pueden contribuir a la democratización del resto de la sociedad y simultáneamente reproducir órdenes antidemocráticos en su interior. Por otra parte, los movimientos sociales pueden sustituir los derechos por intereses creados, y así acceder al camino de la fragmentación y el sectarismo para defender espacios de poder. La tensión entre la cultura política dominante y las nuevas formas de cultura política están siempre presentes³⁶.

35 Al respecto vale consultar el compendio de textos preparado por IWGIA (Nash, 1995).

36 Con el Nuevo Movimiento Zapatista se observan las tensiones de la cultura mediática. Se trata de la erosión de sus contenidos producto de la apropiación massmediática que los convierte en mero espectáculo. Los Nuevos Movimientos Sociales (NMSs) tendrían desde esta perspectiva un “núcleo duro”, consistente, y una serie de efectos ya no tan consistentes sino que circulan más por la moda y por los estilos identitarios de grupos muy diversos.





Imaginando/creando una nueva comunidad política

Los imaginarios y las representaciones identitarias y culturales alimentan las luchas por la ciudadanía. La ciudadanía y los derechos no son cosas dadas sino procesos en constante construcción y transformación (Mouffe, 1999; Tapia, 2006). Versus la ciudadanía liberal, entendida como un conjunto de derechos y obligaciones, la ciudadanía puede ser pensada como un “disfrute colectivo de justicia social” (Jelin, 1990). La identificación como miembro de un grupo discriminado en tanto grupo es lo que permite estructurar demandas no sólo como derechos individuales sino colectivos. La ciudadanía aparece así más que una prerrogativa individual, como una empresa colectiva. El concepto de ciudadanía refiere a un complejo proceso relacionado al poder de definición del ámbito de lo “público” y de lo común. La lucha por quién puede decir qué en el proceso de definición de un problema común, y decidir sobre cómo hay que enfrentarlo (Jelin, 1990) se dirime en el terreno de ser reconocido como miembro de la comunidad política, lo cual implica sobre todo, el derecho de poder redefinir la comunidad política (Arendt, 1974). La lucha por definir lo común define esta primera etapa del neozapatismo. Lo que pone en cuestión es la democratización del espacio público para definir qué es lo común. No se trata solo de ampliar la representación de los miembros de la comunidad política sino de comunalizar las esferas y momentos decisionales.

Es así como en el proceso del movimiento neozapatista, éste llega a poner de nuevo en el debate la pertinencia del capitalismo como horizonte del desarrollo de la humanidad, la necesidad de redefinir el ámbito de lo político y la necesidad urgente del cambio societal, ampliando los referentes que habían dado sustento a la izquierda.



La política del neozapatismo hasta el año 2003 estuvo orientada a la intervención del sentido común a nivel nacional y global. A través de una multiplicidad de movilizaciones del campo a la ciudad, de la ciudad al campo, del centro a la periferia, que tuvieron la forma de encuentros nacionales, internacionales, marchas al centro de la república, presencia en todos los municipios de los estados del país, el neozapatismo invirtió una gran cantidad de energía en re-posicionar los temas centrales de la plataforma crítica contemporánea.

Los vasos comunicantes que produce esta intervención política del neozapatismo es también un flujo ciudad-campo, vida urbana-vida rural, agrícola, campesina, comunitaria. Esta circulación de mundos es muy importante, ya que otorga una centralidad a las formas de organización de cultura agrícolas-comunitarias en el horizonte citadino sobre todo de los jóvenes, logrando una reactualización de la convivencialidad como un punto nodal del momento presente.

El neozapatismo no produce en este sentido, un movimiento lineal y esencializante de retorno a formas de organización y vida comunitaria indígenas, sino un interés por articular espacios colectivos y colectivizantes de la convivencia. De ahí su vitalidad y potencialidad, no desarrollada plenamente en el ámbito nacional, ya que su intervención política no logró instaurar un proceso de reconstitución nacional. La reforma del Estado, pensada y pactada, en los acuerdos de San Andrés, no fue respetada; la llamada “transición” mexicana se articuló en los siguientes años en una transición hacia la derecha, y el movimiento zapatista contemporáneo en México, se dirigió hacia la construcción de un espacio autónomo con respecto al Estado. Los Aguascalientes, cuya metá-



fora nos enviaba a la re-fundación de la nación, se convirtieron en los Caracoles, laberintos de transformación interna. Las Juntas de Buen Gobierno instalan el ejercicio del poder, el mandar obedeciendo del neozapatismo, en su territorio autónomo. La negativa a participar en los subsiguientes procesos electorales, así como La Otra Campaña como estrategia tendiente a construir desde abajo y a la izquierda un proceso de articulación nacional, en un franco descrédito a los alcances de la política partidaria y representativa, son la respuesta que el EZLN asume en un contexto de derechización del Estado mexicano.

El Estado, por su parte, se estructura cada vez más como un “Estado democrático de excepción”, autoritario y militarizado, donde la criminalización de los movimientos sociales se combina con su represión llana. Las llamadas políticas de “seguridad nacional” y la “guerra al narcotráfico” producen un enrarecido clima de terror hacia la gente común, buscando su desmovilización.





Capítulo dos

Los nuevos horizontes de visibilización de las mujeres indígenas

La importante participación de las mujeres indígenas dentro del movimiento neozapatista³⁷ no ha pasado desapercibida. Su visibilidad entre las fuerzas armadas así como en la dirección política, en el movimiento civil o de base, ha sido una constante. La importancia de las mujeres, de su representación y derechos, ha estado presente en el “discurso oficial” del neozapatismo desde su inicio³⁸, discurso que las ha incorporado de manera continua y ha definido y hablado de sus necesidades particulares, ya sea en la voz del Subcomandante Marcos, o por la voz de las comandantas e insurgentas³⁹. Todos los comunicados e intervenciones públicas

37 Lo que he llamado el “entorno femenino del zapatismo” (Millán, 1996a). Ese entorno femenino puede observarse en los movimientos sociales recientes en México, notoriamente en el movimiento obrero-popular de los años ochenta, y en la resistencia del pueblo de Tepoztlán frente a la construcción del Club de Golf.

38 Por eso me parece equivocado el señalamiento que hace John Womack Jr. (1999), en su introducción a *Rebellion in Chiapas*, en el sentido de que el zapatismo incorpora tardíamente el “problema” de las mujeres.

39 Yo, *Marcos* de Marta Durán de Huerta (1994), es una de las primeras largas entrevistas donde el Subcomandante habla sobre sí mismo y sobre la vida de los indígenas. Encontramos ahí una reflexión sobre las mujeres indígenas, cómo es su vida en las comunidades, y cómo están replanteando su lugar de género. Ha habido comunicados



de la dirigencia zapatista son un ejemplo de un tono “políticamente correcto” en relación al género, mucho antes (y quizá son el origen) de que éste fuera instituido en los discursos oficiales de algunos de los políticos locales⁴⁰. Como parte del conjunto de leyes que el EZLN hace públicas el primero de enero de 1994, aparece la Ley Revolucionaria de Mujeres, consensada y aprobada en 1993. El tema es constante, y se hace presente de forma directa en el Primer Encuentro de las Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo, convocado en Diciembre del 2007 por el Caracol de Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer, en La Garrucha, Chiapas. El neozapatismo instituye la presencia política y simbólica de las mujeres indígenas en su movimiento.

La investigación sobre las mujeres indígenas cobra forma en la década de los setenta, aunque sus antecedentes son anteriores. Sánchez Gómez y Goldsmith (2000) hacen un balance de estos estudios, delineando los principales marcos analíticos que se han utilizado. Ya sea desde un enfoque que enfatice el lugar estructural que ocupan las mujeres en la reproducción, o desde una óptica que privilegie el lugar simbólico y las representaciones de género en la investigación de las mujeres. Lo que ha sucedido es:

específicos reconociendo la lucha de las mujeres zapatistas y sus obstáculos, como el texto en que se refiere a la Ley Revolucionaria de Mujeres como la “primera revolución zapatista”, en marzo de 1994, o el texto ¡Insurgentas! (La Mar en marzo), en marzo del 2000. Desde el inicio, las mujeres han estado mostrándose como participantes de las estructuras del movimiento: la imagen de la Comandanta Ramona durante los Diálogos para la Paz, en 1994, con el bastón de mando en octubre de 1996 en La Realidad, y más comandantas que han hecho declaraciones, como Susana y Trini, así co-mo las interesantes entrevistas que algunos diarios han hecho a insurgentas como Alma y Maribel.

40 Es muy reciente la incorporación de marcas de género en la comunicación política institucional, así como en la comunicación de izquierda, el uso de los/las, la referencia a las niñas y mujeres como continente no contenido en el neutro masculino de los hombres es realmente una aportación zapatista.





“... hasta por lo menos la década de los setenta, el discurso oficial retrata a las mujeres indígenas como heroínas, abnegadas, pero a fin de cuentas víctimas de los hombres o de la sociedad nacional [...] surgen pequeñas escisiones en este discurso. Se intenta darle voz a las propias mujeres indígenas [...] se pone en duda si las mujeres indígenas están en una situación de mayor subordinación que las mujeres del medio urbano. [...] implícitamente se cuestiona el postulado que la opresión de la mujer en general es producto de la no modernización...” (Sánchez y Goldsmith, 2000: 65).

El concepto de género es incorporado cada vez más al estudio de las mujeres indígenas, buscando sobre todo enfatizar su carácter multidimensional, y su necesaria contextualización étnica y cultural. Estudios como los de Alberti (1994, 1994a, 1994b) González Montes (1993), Oehmichen Bazán (2000; 2005), Hernández Castillo (1994; 1996, 2001), Marcos (2000), Marcos y Waller (2008), Suárez Navaz y Hernández (2008), Gargallo (2012) entre otros, van asentando el espacio y las metodologías para descentrar la mirada etnocentrista que sobre las mujeres indígenas prevalecía, y proponer un acercamiento que recupere tanto la posición estructural como la agencia política de las mujeres desde sus propias culturas. Estos acercamientos desestabilizan la homogeneidad del “sujeto feminista” y develan la construcción de subjetividades *alter* correspondientes a las diversidades culturales, imbricadas también con la cultura hegemónica.

El análisis sobre el neozapatismo indígena y sus *contenidos de género* es heredero de esta impronta que pluraliza al sujeto del fe-



minismo. Los estudios son diversos. Sin el afán de ser exhaustiva, presentamos los principales ejes temáticos que los organizan: el interés por indagar la democracia de género al interior del movimiento en tanto movimiento guerrillero; el lugar de las insurgentas y su espacio de acción y reconocimiento en las filas del EZLN, comparándolo con la situación de las mujeres guerrilleras en centroamérica (Kampwirth, 1996, 1997, 2000); el cambio identitario y subjetivo de las mujeres indígenas; los efectos del neozapatismo en espacios como la Convención Estatal de Mujeres Indígenas, los Encuentros y el Congreso Nacional de Mujeres Indígenas y otros espacios de discusión y encuentro, y como en ese contexto se estaban articulando sus demandas frente a la nación y frente a sus propias culturas (Hernández Castillo, 1994, 1994a, 1996a; Olivera, 1994, 1995, 2000, 2001; Stephen, 1998; Carlsen, 1999; Jaidopulu, 1999; Lagarde, 1994a, 1995, 1996; Millán, 1996, 1996a; Eber, 1997, 1997a; Eber y Kovic, 2003). Textos vivenciales, que a través de los testimonios presentan un crisol de experiencias y significados que tiene el zapatismo para las mujeres indígenas en muy diversas posiciones: comandantas, insurgentas y bases comunitarias (Rovira, 1997, 2001). Los contenidos simbólicos y epistémicos que el movimiento genera con y a través de las mujeres, a partir del análisis de la performatividad del movimiento (Belausteguigoitia, 1995, 2001; Carbó, 2003). Ensayos que plantean las tensiones del feminismo frente al movimiento zapatista, unos refiriéndose a la inequidad de género presente en las comunidades indígenas y en el EZLN (Bedregal, 1994, 1995; Olivera, 1995, 1995a; Rojas, 1996); otros más preocupados por comprender las transformaciones identitarias de las mujeres indígenas, la diversidad cultural a la cual pertenecen, y desarrollar un feminismo no etnocéntrico



(Hernández Castillo, 2000, 2001; Lagarde, 1994, 1997; Marcos, 2010, 2011), Padierna Jiménez (2012).⁴¹

Las autoras conforman un amplio espectro, algunas provienen del periodismo, otras son antropólogas que llevan tiempo trabajando la región mesoamericana, otras más se acercan desde distintas tradiciones disciplinarias. Algunas llevaban tiempo acompañando las luchas de las mujeres indígenas a través de organizaciones de la sociedad civil.

Mi hipótesis es que el zapatismo contemporáneo ha *exacerbado el campo enunciativo*⁴² de y sobre las mujeres indígenas, provocando un salto en su autoconciencia y sus autorepresentaciones y ayudando a consolidar su agenda. Esto lo podemos constatar en el acrecentamiento de su horizonte de visibilización. En este capítulo quiero plantear tres horizontes o dimensiones donde esta nueva visibilidad aparece.

El primero se compone de entrevistas y documentos que muestran a “las mujeres indígenas” a través de sus propias voces, a través de un *corpus* hemerográfico heterogéneo: entrevistas, crónicas y declaraciones de mujeres insurgentas aparecidas en la prensa escrita nacional durante 1994 y 1995, y las memorias del Encuentro-Taller “Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones”, efectuado en mayo de 1994. Pongo en diálogo estos documentos como indicios de la diversidad de enunciaciones que compone una subjetividad tensionada en la transformación de las tradiciones al tiempo que afirmación de las mismas.

41 Mucho de este material se reúne en dos importantes compilaciones (Rojas, 1994 y 1995; Lovera y Palomo, 1997) que reúnen también leyes y documentos del EZLN referidos a las mujeres.

42 Debo la noción de semiosis de género y la idea de campos enunciativos, al importante trabajo de July Chaneton (2007).





El segundo horizonte es simbólico, moviliza el imaginario étnico-nacional, pone en cuestión la arrogante certeza de que es sabido el significado de “mujer indígena”, descentrando las bases del “ideologema del mestizaje”. Se compone de eventos, imágenes, fugacidades que impactan y cuestionan la construcción de la nación.

El tercer horizonte de visibilidad voltea a ver al feminismo mexicano, sus posicionamientos en torno al movimiento y su (in) capacidad de diálogo y contemporización con las mujeres indígenas zapatistas. El capítulo cierra con el testimonio de una mujer tojolabal sobre el proceso neozapatista.

Primer horizonte de visibilidad. Mujeres indígenas organizadas

El sentido de este apartado es el de comparar el horizonte de las representaciones de las mujeres indígenas y sus derechos entre dos núcleos diferentes pero dialogantes de mujeres indígenas: las mujeres insurgentas, pertenecientes a la organización político-militar del EZLN, y las mujeres organizadas en proyectos productivos o artesanales en el contexto de un taller con organizaciones de mujeres mestizas feministas. La intención comparativa es delinear continuidades y rupturas en ambos discursos en el ámbito de la significación. Es mi intención mostrar como en estos materiales se dejan ver las autorepresentaciones que las mujeres indígenas están elaborando en el contexto del zapatismo contemporáneo.

-Las palabras de las insurgentas-

“Cuando yo vivía en mi casa con mi familia, *yo no sabía nada*. No sabía leer, no fui a la escuela, pero cuando me integré al EZLN aprendí a leer, todo lo que sé, hablar español, escribir, a leer, y me entrené para hacer la guerra” afirma



la Capitana Elisa, una de las 12 mujeres que junto con cien milicianos e insurgentes armados reciben a la prensa el 19 de enero de 1994 (La Jornada, 20 de enero de 1994).

Laura, tzeltal y de 21 años, desde hace tres es Capitana de las tropas de asalto:

“...pude estudiar hasta cuarto año de primaria, era muy chica cuando me enteré del EZLN, trabajaba la tierra con las mujeres con las que nos juntábamos para producir algo de comida. Ahí empezó la plática *donde entendimos la miseria* y por qué no podemos vivir mejor... Yo me inicié *por conciencia*, para pelear a favor de los pobres, pues no está bien que se sigan muriendo los niños...” (La Jornada, 20 de enero de 1994).

Una buena parte de las mujeres que se incorporan al ejército zapatista lo hacen desde muy jóvenes, casi niñas. Frente a la opción de ir a trabajar como empleada doméstica a San Cristóbal o de quedarse – y seguramente casarse muy joven– en la comunidad, algunas prefirieron irse a la montaña con los zapatistas. No era ésta, sin embargo, una mera decisión propia. Así lo decidían sus familias y comunidades. El zapatismo se empezó a convertir en una opción de vida; de todas formas, no era fácil tomar la decisión de dejar ir a los hijos, sobre todo si de mujeres se trataba. Como refiere el subcomandante Marcos:

“Cuando las insurgentas se iban a la montaña, las mujeres viejas de los pueblos las acusaban de que se iban a “pirujear” (prostituirse), que allí quien las iba a cuidar. Pero las mujeres jóvenes del pueblo se entusiasmaban. Les preguntaban a las insurgentas que cómo trataban a las mujeres...



Si no quieres que te agarren ¿te castigan? No, no te pueden agarrar si tú no quieres que te agarren... Si uno no quiere a un hombre ¿puede no casarse con él? Si no quieres no te casas... Entonces empezaron a llegar un chingo de mujeres” (en Durán de Huerta, 1994: 33-34).

El zapatismo es además un camino de *consciencia*, de rebel-día y acción contra la miseria que hace que los niños mueran de enfermedades curables, como lo refiere la Capitana Laura, a la vez que una opción de educarse y aprender, como dice la Capitana Elisa; pero también, en el relato del subcomandante Marcos, es una opción para salir de los mandatos comunitarios en torno al papel y futuro de las mujeres, una manera de vivir la vida de mujer de otra forma.

Las jóvenes insurgentas se empiezan a distinguir de las muchachas de su edad que viven en sus comunidades. Son mujeres de 18 ó 20 años que aún no han tenido varios partos, están mejor alimentadas, saben castellano, han aprendido a leer y a escribir. Tienen seguridad en sus palabras⁴³. Esta diferencia es ilustrada por Hermann Bellinghausen en la crónica que hace de una zona zapatista en la selva, en abril de 1994:

“Maria Elena sabe tzeltal, aunque es cholera y robusta. Las mujeres del EZ son sanas, educadas. Durante años han llevado una vida espartana pero con servicio de “sanidad” y alimentación regular. Al igual que Amalia, Maria Elena considera estar mejor que si se hubiera quedado en su pueblo. *Andaría como esas tristes madres, descalza, flaca,*

43 Es decir, han ganado lo que ni la modernidad desarrollista de la nación mexicana, ni la comunidad indígena tal y como se sobrevive dentro de ella, les permitía alcanzar.



rodeada de niños enfermos; cualquier madre mayor de 20 años ha perdido uno o varios hijos y habla con una pena fija que Maria Elena no tiene; en su conversación no hay fatalismo ni rigidez ideológica. Habla como si nada, pero a preguntas expresas responde que pelea para que las gentes vivan mejor. Morirse en batalla no le importa y ya la vio cerca en Ocosingo el 2 de enero. Hoy cumple tres meses de *sobrevida...*" (La Jornada, 4 de abril de 1994).

La mirada sorprendida del cronista nos muestra un contraste, el de la mayoría de las mujeres en las comunidades indígenas, *tristes madres, descalza(s), flaca(s), rodeada(s) de niños enfermos*, frente a otra realidad emergente, mujeres *sanas y educadas*, solteras aun y mejor alimentadas. Al parecer el EZLN no sólo era una organización político-militar, sino una instancia que ofrecía, al menos a las mujeres jóvenes, caminos de desarrollo y transformación que no ofrecen ni las comunidades indígenas como existen dentro del estado nación, ni el ámbito fuera de las comunidades, donde la subalternidad es quizá más apabullante.

Lo otro que sorprende al cronista es la manera fresca, no ideologizada ni fatalista, de asumir *la posibilidad de la propia muerte en la lucha*. El ideario zapatista cobra forma en las palabras de jóvenes decididas a cambiar la realidad de sus pueblos.

No ha sido fácil obtener un lugar más igualitario en las filas del ejército. El subcomandante Marcos lo refiere de la siguiente manera:

"...Antes de la guerra había mucho recelo de los varones cuando una mujer tenía un mando. Era un desmadre, me la pasaba arreglando broncas. Eso de que "no la obedezco porque es vieja, pus cómo" *Así los han educado...* El proble-



ma se acabó en los combates de Ocosingo, porque las que pelearon mejor en Ocosingo fueron las mujeres oficiales, ellas sacaron a la gente herida del cerco. Algunas traen todavía pedazos de esquiras dentro del cuerpo. Sacaron a la gente, la sacaron viva. Ahí se acabó el problema de si las mujeres pueden mandar o no pueden mandar dentro de la tropa regular” (Durán, 1994:32-33).

La Capitana Laura responde así a la pregunta de “¿Cómo ganó usted los grados militares?”, en entrevista que le hacen reporteros de Proceso:

“Bueno, los grados militares se ganan sobre la experiencia que tiene uno estando en el monte, la capacidad del trabajo y el desempeño de la responsabilidad que se tiene. Porque cuando empiezas a trabajar como insurgente eres un subordinado más. El mando va viendo tu avance y responsabilidad en el trabajo. Ahí mismo te va dando la gente, y allí los diriges, los mandas. Así fui avanzando... me fueron dando mi grado.”

En lo que sigue ella detalla que tiene bajo su mando a 150 milicianos; y a la pregunta de cuál ha sido su experiencia en el combate, responde: “Nada más Ocosingo...” (Correa, Guillermo, Salvador Corro y Julio López, *Proceso* 911, 18 abril 1994, pag. 29)

El espacio para las mujeres era negado de antemano, aun a pesar de formar parte del ejército rebelde, y de que se entrenaran igual que los varones; se obtuvo en la lucha, mostrando las capacidades militares y guerreras. Es y ha sido un espacio ganado por la acción de las mujeres. Para el subcomandante Marcos es muy clara la educación de género presente en las relaciones entre los



sexos. Aun habiendo leyes zapatistas que garantizan el lugar de mando de las mujeres en el ejército, sólo la acción ejemplar pudo abrir ese espacio negado por principio.

La Mayor Insurgente Ana María estuvo a cargo de la exitosa operación para tomar el Palacio Municipal de San Cristóbal el primero de enero de 1994. Ella aparece públicamente junto con la Comandanta Ramona en marzo de ese año, en el primer diálogo en San Cristóbal. De unos 25 años, cuenta que ingresó al EZ cuando tenía 12 ó 13, y lo explica así:

“El EZLN responde *a mis intereses personales*. Nosotras nos integramos a esta lucha hace más de 10 años. Primero fueron luchas pacíficas donde participaba con mis hermanas y hermanos... Cuando entré, éramos sólo dos mujeres. En ese entonces éramos 8 ó 9 en la sierra. Los compañeros nos enseñaron a caminar en la montaña, cargar las armas, cazar. Nos enseñaron ejercicios militares de combate *y cuando aprendimos esos trabajos, nos enseñaron política*. Después salimos a comunidades a hablar con nuestras gentes, a platicar de nuestra lucha y de cómo podíamos resolverla y empezó a llegar mucha gente: compañeros, mujeres y niños. Porque *la mayoría somos jóvenes...* Necesitamos apoyo las mujeres *porque somos las que sufrimos más. Es muy doloroso ver a los niños morir, morir de desnutrición, de hambre, de enfermedades curables*. La mujer sufre mucho. Y por eso luchamos” (La Jornada, 7 de marzo 1994).

Ana María habla del dolor que la hace estar en la lucha, *el dolor de ver a los niños morir de desnutrición, de hambre, de enfermedades curables*. Ella es una de las más antiguas combatientes del EZ, una de las dos mujeres de los primeros nueve compañeros.





Una de los primeros cuadros que “platican” con las mujeres de las comunidades. En San Miguel Ch’ib’tik me cuentan de las visitas de algunas mujeres con cargo, para platicar sobre la lucha. Me refieren también que como había pocas mujeres y muchas comunidades, se circulaban cintas grabadas, y las mujeres se juntaban a escucharlas.

La comunicación entre insurgentas y mujeres de las comunidades hace que crezca el número de participantes en la organización, y también que el discurso zapatista, “la lucha”, circule, que esté a la disposición de las mujeres no combatientes. Al mismo tiempo, la pertenencia comunitaria de las insurgentas permea el discurso del zapatismo en torno al género. Este es el contexto en el cuál se elabora la Ley Revolucionaria de Mujeres, que muestra la tensión existente entre una subjetividad frente al Estado, a la comunidad y a la organización revolucionaria. Es esta localización del discurso feminista indígena neozapatista lo que lo hace tan particular: por un lado, abierto y urgido de la transformación de la realidad presente, afirmando a la vez que transformando la “forma comunitaria”, y por el otro, articulando esa afirmación/transformación de la forma comunitaria con la necesaria refundación del Estado nación.

-Los derechos de las mujeres indígenas en su propia voz-

Convocado por el Grupo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas A.C., la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH), y la Comisión de Mujeres de la Coordinadora Nacional por la Paz (CONPAZ), se realiza el Encuentro-Taller “Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones” los días 20 y 21 de mayo de 1994. Asisten 47 mujeres indígenas tzot-



ziles, tzeltales, tojolabales y mames de los municipios de San Juan Chamula, San Cristóbal de las Casas, Motozintla, La Independencia, Oxchuc, Teopisca, Ocosingo, Chenalhó, Chanal y Pantelhó. Las mujeres tenían entre 14 y 61 años⁴⁴. La comunicación fluye a través de la traducción simultánea del tzotzil y del tzeltal.

El encuentro fue un espacio de confluencia de mujeres indígenas diversas, en la pertenencia étnica, religiosa, la edad y las experiencias productivas y organizativas. Parteras, artesanas, comerciantas y agricultoras, así como católicas, tradicionalistas y protestantes.

El objetivo del encuentro fue reflexionar sobre los derechos de las mujeres indígenas y en lo específico, resaltar las implicaciones de las modificaciones al artículo cuarto constitucional⁴⁵ y la Ley Reglamentaria propuesta por el Instituto Nacional Indigenista (INI). Ésta última, reconocía los usos y costumbres de los pueblos indígenas sin ninguna observación crítica hacia ciertas costumbres en relación a las mujeres. Varias de las organizadoras del encuentro consideraban que en las consultas para dicha modificación constitucional realizadas en 1992, no habían participado

44 Para elaborar esta parte consulté la *Memoria del Encuentro-Taller "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones"*, 1996, segunda edición, mimeo, y el extracto reproducido en "El grito de la luna: mujeres, derecho y tradición", 1994, revista Ojarasca, agosto-septiembre. Todas las citas vienen de este último texto.

45 Reforma publicada en el Diario Oficial el 28 de enero de 1992, y que en su primer párrafo dice: "La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley debe proteger y promover el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizar 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 en que establezca la ley".



mujeres indígenas⁴⁶. Era importante propiciar la discusión sobre *la costumbre*, para mostrar como dentro de una cierta concepción conservacionista de las culturas indígenas se invisibilizaban la violación a los derechos de las mujeres. A estos objetivos se agregó la discusión de la Ley Revolucionaria de Mujeres, recién hecha pública en enero de 1994, y en la cual se podía reconocer esta tensión entre costumbres y derechos.

El subcomandante Marcos hace una extensa referencia sobre la constitución de la Ley Revolucionaria de Mujeres, a la que llama el “primer alzamiento zapatista”. Cuenta que en marzo de 1993, tras el consenso en varias comunidades, la ley es aprobada por la dirección política del movimiento.

“...en marzo de 1993 se discutía lo que después serían las leyes revolucionarias. A Susana le tocó recorrer decenas de comunidades para hablar con los grupos de mujeres y sacar así la ley de mujeres. Cuando se reunió el CCRI a votar las leyes, fueron pasando una a una las comisiones de justicia, ley agraria, impuestos de guerra, derechos y obligaciones de los pueblos en lucha, y la de mujeres. A Susana le tocó leer las propuestas que había juntado del pensamiento de miles de mujeres indígenas... empezó a leer, y conforme avanzaba en la lectura, la asamblea del CCRI se notaba más y más inquieta. Se escuchaban rumores y comentarios. En chol, tzeltal, tzotzil, tojolabal, mam, zoque y

46 Refiere Aída Hernández que al señalar la ausencia de compañeras indígenas en los foros “populares” de consulta, “funcionarios del INI nos respondieron que a las mujeres indígenas no les gustaba participar, ni querían saber nada sobre leyes o cosas de política. El Encuentro-Taller de mayo pasado vino a desmentir esta apreciación”, en “*Campesinas Indígenas dicen su palabra: Crónica del Encuentro Taller Los Derechos de las Mujeres en Nuestras Costumbres y Tradiciones*”, parte de la Memoria de dicho encuentro.



‘castilla’ los comentarios saltaban en un lado y otro. Susana no se arredró y siguió embistiendo contra todo y contra todos: ‘Queremos que no nos obliguen a casarnos con el que no queremos. Queremos tener los hijos que queramos y podamos cuidar. Queremos derecho a tener cargo en la comunidad. Queremos derecho a decir nuestra palabra y que se nos respete. Queremos derecho de estudiar y hasta de ser choferes’. Así siguió hasta que terminó. Al final dejó un silencio pesado. Las ‘leyes de mujeres’ que acababa de leer Susana significaban, para las comunidades indígenas, una verdadera revolución. Los varones se miraban unos a otros, nerviosos, inquietos. De pronto, casi simultáneamente, las traductoras acabaron y en un movimiento que se fue agregando, las compañeras empezaron a aplaudir y hablar entre ellas. Ni que decir que las leyes de mujeres fueron aprobadas por unanimidad. Algún responsable tzeltal comentó ‘lo bueno es que mi mujer no entiende español, que sino’... Una oficial insurgente, tzotzil y con grado de mayor de infantería, se le va encima: ‘te chingaste, porque lo vamos a traducir en todos los dialectos’. El compañero baja la mirada. Las responsables mujeres están cantando, los varones se rascan la cabeza. Yo prudentemente declaro un receso... Esa es la verdad: el primer alzamiento del EZLN fue en marzo de 1993 y lo encabezaron las mujeres zapatistas. No hubo bajas y ganaron. Cosas de esta tierra” (La Jornada, 30 de enero de 1994).

Sobre esto mismo Rovira (1997: 114) recopila lo siguiente:

“La mayor tzotzil Ana María lo cuenta de otro modo: ‘Nosotras protestamos porque no había una ley de mujeres.



Así nació, la hicimos y presentamos en la asamblea donde estamos todos, hombres y mujeres, representantes de los pueblos (...) Para redactarla iban algunas mujeres a las comunidades a platicar con las compañeras (...) Se fueron juntando las opiniones de las mujeres de cada pueblo y entonces, las que sabemos escribir, lo escribimos.

Ambas referencias nos permiten pensar que el movimiento fue permeable a la enunciación de las “demandas de género”, “derechos de las mujeres” o “demandas feministas”, tempranamente y que esta permeabilidad continuó, propiciándose la diseminación y circulación de las ideas feministas, en forma de “derechos de las mujeres” o como “perspectiva de género” en los contextos rurales e indígenas, por la vía de la interacción con mujeres mestizas organizadas cuyo objetivo era justamente posicionar esta lucha, y que coincidía con la presencia de la teología con perspectiva de género. Los vasos comunicantes se establecieron de tal forma que provocó la pertinencia de emitir una Ley Revolucionaria sobre las Mujeres. Esto es significativo si pensamos a las leyes revolucionarias neozapatistas como el *horizonte ético* esencial de este movimiento.

Al mismo tiempo, varios de los testimonios del encuentro que estamos analizando confirman que la Ley de Mujeres no es conocida de manera puntual entre las comunidades. ¿Qué significa esto? Se ha querido sugerir que esta ley fue producto no del consenso con el cual se dice el neozapatismo funciona, y que es parte del mandar obedeciendo. En mi propio trabajo de campo, a la pregunta expresa de si se conocía la Ley de Mujeres, tanto varones como mujeres respondían negativamente. La Ley no regresa *como un texto escrito* al conjunto de las comunidades, como tampoco sale de ellas escrituralmente. La ley es una síntesis del sentir



generalizado de mujeres indígenas, que al verse confrontadas al ejercicio de pensar su propia situación, se articula como una serie de derechos. Confluye en la Ley la necesidad de legislar mediante un texto escrito, y la oralidad como procedimiento del saber y del sentir. La ley regresa a las comunidades como una serie de preceptos, articulados como derechos. Y en ese sentido, la ley es una orientación en el camino, un estado de cosas al que se quiere llegar por parte del EZ.

Este es el texto de la Ley Revolucionaria de Mujeres:

“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 MUJERES

Primero: Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo: Las mujeres tienen derecho de trabajar y recibir un salario justo.



Tercero: Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuatro: Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto: Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.

Sexto: Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo: Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo: Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno: Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo: Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios”.

[Tomada de El Despertador Mexicano, órgano informativo del EZLN, No 1, diciembre 1993, donde aparecen, junto con la Primera Declaración de la Selva Lacandona, Hoy decimos ¡Basta!, todas las leyes revolucionarias. Distribuido el primero de enero de 1994.]

En la discusión promovida por el Encuentro-Taller “Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones” realizado el 19 y 20 de mayo de 1994, fue apareciendo la empatía que





las mujeres indígenas sentían en relación a los puntos de la Ley Revolucionaria de Mujeres; de manera notoria, la idea de que la discriminación y el maltrato proviene de la sociedad ladina, de sus autoridades, de los patrones, del gobierno, pero también de la comunidad, de algunos usos y costumbres, y del ordenamiento de género y generacional. Cito el documento:

“Platicamos sobre la pobreza, la discriminación y la injusticia que sufren los indígenas y también sobre el maltrato de la mujer. Se habló de todo lo que ahora no podemos hacer, lo que no nos dejan hacer. Se platicó sobre los derechos que nos quitan a los indígenas y a las mujeres, los derechos que nos quitan las autoridades, los *caxlanes* (mestizos), la pobreza. También hablamos sobre los derechos que nos quitan a las mujeres la comunidad, el marido, los hijos, los padres y hasta nosotras mismas. A nosotras nos han enseñado desde chiquitas a obedecer, a no protestar, a callarnos, a aguantar, a no hablar, a no participar. Pero ahora no queremos quedarnos atrás: no queremos que nos pisoteen. Exigimos que nos respeten como indígenas y como mujeres y que tomen en cuenta nuestros derechos. Queremos que se respeten nuestras costumbres, las que la comunidad vea que son buenas para todas las mujeres, hombres y niños. También queremos participar en hacer las leyes que nos tomen en cuenta a nosotras y a nuestros pueblos y respeten nuestros derechos”...(Y con cierto dejo de humor e ironía) “No sólo los hombres pueden pensar, nosotras también sabemos pensar como los hombres, mejor, porque la mayoría de las mujeres no tomamos *posh*” (aguardiente).



En otros planos cuestionan la tradición y proponen la necesidad de actuar diferente, posicionando la importancia del disenso interno. Al plantear la tradición como criticable, es de observarse que asistimos a un cambio generacional: “Los papás piensan que es más útil trabajar el campo que ir a la escuela. Nosotras no pensamos así, porque saber nos permite trabajar mejor...”

Asistir a la escuela, educarse, aprender castilla, son demandas importantes en las comunidades por parte de las mujeres jóvenes.

Y en relación a la costumbre de acordar el matrimonio por los padres:

“En las comunidades a veces nos obligan a casarnos; a veces cambian a las mujeres por una vaca. No es justo lo que nos hacen, nos maltratan al casarnos a la fuerza. Deben respetar la decisión de las hijas y el casamiento debe ser con la pura voluntad de la pareja. Cuando una mujer no es su gusto casarse, hay pleito y el hombre más fácil maltrata a la mujer. Los culpables son los papás por casarla a la fuerza, es parte de nuestra costumbre [...] Las mujeres tenemos derecho a elegir nuestro esposo y no nos pueden obligar a casarnos con alguien que no queremos, ni agarrarnos a la fuerza, ni vendernos”

En relación a la violencia contra las mujeres, se enuncia un derecho, diríamos, pluriversal:

“El marido, los hijos, el papá, la mamá, el suegro o la suegra, los cuñados, no nos pueden maltratar ni golpear; tampoco los policías ni los soldados ni ninguna otra persona...”

“ Y: “Tenemos derecho a defendernos de la violación estando casadas o solteras. Ni el marido nos puede obligar a estar con él si no queremos. [...] Es importante que las mujeres nos apoyemos...”



Se problematiza con agudeza una idea de la tradición, repensándola desde una perspectiva que devela la complicidad de la cultura nacional entre “el respeto a las tradiciones” y la pervivencia de la marginación:

“Y no es cierto, como piensan algunos mestizos, que nuestra costumbre es solamente comer verdura y pozol. Queremos tener derecho a comer carne, a tomar leche, a que nuestros hijos no mueran de desnutrición, ni que las mujeres mueran de parto”.

Se reconoce una normatividad ética para la modificación de la “costumbre”:

“También tenemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres. La Ley (se refiere a la constitucional) sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres que las comunidades y las organizaciones *analicen si son buenas*. Las costumbres que tengamos *no deben hacer daño a nadie*”.

Las integrantes del Encuentro-Taller se reconocieron en todos los puntos de la Ley Revolucionaria de Mujeres, a excepción del punto nueve, que les pareció sólo para las mujeres zapatistas, ya que hace referencia a la organización militar. Propusieron, sin embargo, completar un faltante: “... Proponemos que haya una ley que exija que nos den terreno a las mujeres, porque también nosotras trabajamos, comemos y tenemos necesidades... Debemos tener derecho a heredar tierras, a créditos, a tener casa propia y buena, derecho a impulsar y dirigir proyectos productivos...”

Los vasos comunicantes entre el discurso de las insurgentas y el de las mujeres indígenas organizadas pero no del movimiento neozapatista, de las cuales el Encuentro-Taller es una muestra, tie-



nen que ver con la transformación de la relación con el Estado-nación y sus representantes municipales y locales; y con la necesidad de que las mujeres –sobre todo jóvenes– redefinan sus derechos al interior de las comunidades. En ambos frentes, las mujeres indígenas asumen el papel de actoras sociales; muestran su capacidad de agencia, de autoreflexividad, de distanciamiento de su propia costumbre al tiempo que afirmación de su diversidad cultural, el reconocimiento de la discriminación interétnica, interclasista, y de su propia “costumbre”, para proponer transformaciones sociales y culturales que les permitan ser incluidas y reconocidas. En ambos espacios, el de las insurgentas y el de mujeres indígenas, se producen autorepresentaciones de mujeres activas frente a sus condiciones inmediatas y a los procesos que viven.

En las palabras de las insurgentas observamos la marca de nuevas experiencias: la del mando y la lucha. Se articula la noción de “intereses personales”, de aprender y educarse, de la importancia de hablar español, de entender y hacer política. No hay una defensa tan clara de la costumbre y de la propia cultura. En su lugar, aparece la pertenencia a la organización como *una nueva comunidad* de adscripción. La nueva comunidad política provoca una consciencia identitaria que necesita también de un mito fundacional (*antes, en mi comunidad, yo no sabía nada*). ¿Qué es lo que no se sabía? Dicho en sus palabras, lo que no se sabía era leer, hablar español, mandar, entender la política. Justamente las atribuciones masculinas en el orden comunitario.

Dentro del contexto de la organización armada, *donde las mujeres son iguales a los varones*, los contornos fronterizos de las atribuciones del género se vuelven ambiguos; incluso en los momentos extraordinarios instituidos por la milicia, la organización



clandestina, se resalta la dificultad que los varones tienen al ser “mandados” por una mujer. Ello amenaza los fundamentos simbólicos de su propia virilidad. El subcomandante Marcos, al narrar la experiencia, coloca esta intolerancia y, hasta cierto punto, inseguridad de los varones, en la dimensión de la educación (así son educados los hombres), y plantea que se supera (acaso) cuando las mujeres muestran su habilidad (su hombría) en la práctica. Se ganan el respeto, paradójicamente, por ser buenos soldados, *aún* siendo mujeres. Para que este principio de paridad se acuerpe, es decir, se vaya profundizando en el hacer cotidiano, es importante que entre los miembros de las fuerzas armadas, los varones realicen trabajos no propios de su género, como lavar la ropa y hacer la comida.

Por otra parte, el momento extraordinario de la milicia, que se transforma en *una forma de vida*, permite el que las parejas decidan cuando y con quien se casan. La separación también se va instituyendo como un procedimiento de decisión voluntaria. La maternidad lleva como consecuencia el que la mujer deje la milicia. Irse a la montaña, para los jóvenes varones y mujeres indígenas, se constituye entonces en un nuevo marco para el ejercicio de la sexualidad.

Suceden así las “paridades impensadas” (Lagarde, 1997) que desnaturalizan el ordenamiento de género en el cuál vivimos, dejando ver su carácter de construcción social, y por tanto, su flexibilidad.

En las entrevistas a las insurgentas no encontramos dogmatismos; es un discurso que no se construye como preceptos y deberes; por el contrario, fluye arraigado a la vida, al reconocimiento de experiencias que son intolerables, y que explican su lucha; tam-



bién a la experiencia de la construcción identitaria en las montañas y las selvas; contestatario de tanta miseria, discriminación y focalizando la muerte de los niños, pues se trata de una preocupación humana, pero que propiamente atañe a las mujeres, a la capacidad de dar vida, de “hacer nacer”⁴⁷. Se trata de una formación identitaria múltiple, que además se nutre del reconocimiento político-militar, y del autoreconocimiento de ser un elemento activo en la creación de mundo.

En las reflexiones de las mujeres indígenas del encuentro-taller la experiencia que se relata es la de las mujeres en las comunidades, en un contexto de interlocución con feministas mestizas. El encuentro conforma en sí mismo un espacio dialógico, donde la comunicación convoca al autorreconocimiento. Como el encuentro versa sobre los derechos de las mujeres, esto dirige la reflexión al espejo de la autorepresentación. La discusión acerca del maltrato de las mujeres y de la reforma al artículo cuarto constitucional, las convoca a revisar tanto la costumbre comunitaria como la posición de subalternidad en relación a la sociedad dominante.

En esa revisión, reconocen sus demandas frente a la sociedad ladina, la nación mestiza, compuesta por las autoridades municipales, los ganaderos, los comerciantes, los médicos, los patrones. Y frente a su propia costumbre: los maridos, la estructura ejidal, las formas del casamiento, la violencia contra las mujeres por parte de los varones en su calidad de padres, esposos, hermanos. La ausencia de espacios para la participación. Reconocen incluso las propias flaquezas: su miedo, su vergüenza, el que todavía “mucho no hablan”. Se habla de costumbres que hay que cambiar, y se establece la norma para ello: “Las costumbres que tengamos no deben

47 Como la describe Hannah Arendt (1974: 233 y ss).



hacer daño a nadie”. Se va generando así una ética –con y desde las mujeres– que reformula la tradición.

Cambiar la *doxa*, construir otras normativas éticas que sustenten un nuevo sentido común, es el sentido confluyente en las narrativas de las insurgentas y las mujeres del encuentro. La *doxa* de la marginación social, que naturaliza el hecho de que los niños mueran de enfermedades curables; la *doxa* de la discriminación interétnica que desvaloriza y maltrata lo indígena. La *doxa* comunitaria, que discrimina y frena a las mujeres en su desarrollo y potencialidades. La *doxa* está en nosotras mismas, reconoce la voz que afirma: “los derechos que nos quitan a las mujeres la comunidad, el marido, los hijos, los padres y hasta nosotras mismas”.

El discurso oficial del EZLN que habla a través de la Ley Revolucionaria de Mujeres, y en la que participaron las milicianas, sintoniza con el discurso que las mujeres indígenas elaboran en torno a sus derechos. En las nuevas representaciones propuestas, el *saber* es un bien a alcanzar: acceder a la educación, poder hablar la lengua oficial, participar, ser reconocidas, aprender a luchar, a mandar. Las mujeres se saben educadas para obedecer y callar. Ahora quieren aprender a hablar, y cada vez más fuerte.

El encuentro es dialógico también porque en este espacio, las mujeres mestizas aprenden a escuchar. Los derechos de las mujeres indígenas se enuncian desde la pertenencia cultural, y desde la experiencia de la subordinación de clase, etnia y género. Las mujeres mestizas amplían los horizontes de su propio feminismo al colaborar en la construcción de un espacio intercultural. La “acción” feminista de alguna manera se descentra y da paso a los enunciados de sujetos situados y diversos, que sin embargo construyen un terreno común.



Situando/sitiando la Nación

-Las mujeres indígenas de cara a la nación-

El segundo horizonte de visibilización que propongo en este capítulo se refiere al impacto simbólico que la presencia de mujeres indígenas, tanto insurgentas y comandantas como mujeres de las comunidades zapatistas ha tenido en el imaginario nacional. Este apartado rememora fragmentos constituidos por episodios, imágenes, actos performativos, en su desempeño simbólico y político, que van situando y sitiando a la Nación en sus contenidos clasistas, etnocéntricos y sexistas.

La “cultura popular” mexicana, entendida como los símbolos y significados de la práctica cotidiana de los grupos subordinados, no puede ser considerada como un terreno autónomo y auténtico, ni como una tradición encerrada en sí misma. Tanto la cultura popular como la dominante se producen en mutua relacionalidad, a través de una lucha que en gran parte es por la interpretación de los símbolos y los significados que las unen en un terreno común, en una historia compartida, es decir, una genealogía. Esta “dialéctica de la lucha cultural”, como la denomina Stuart Hall (1981: 233) está particularmente presente en la intervención política del neozapatismo, la cual nos ofrece una rica coyuntura para analizar la “formación cotidiana del Estado” (Nugent y Gilbert, 1994).)⁴⁸

48 “El argumento...de la formación del estado es como sigue: ninguna forma de gobernar histórica o contemporánea puede comprenderse 1) como o desde su propio régimen discursivo o desde los términos de su repertorio; 2) si no se investiga la genealogía histórica, la arqueología, y el origen (y transmutación) de esos términos como formas; 3) sin una consciencia de lo “externo” (“Abroad”),(...) tanto como positividad y como negatividad de los imperativos político-culturales impuestos (por ejemplo en relación a la Ayuda o a la Ayuda de Estados Unidos); y 4) silenciando las funciones racistas y de género de la “sujeción organizada políticamente”(...) Lo que la perspectiva de la





Son varias las consideraciones que subyacen a la noción de “formación del Estado”: la idea de que el Estado no es una “cosa”, sino un proceso; que el Estado se constituye no sólo de arriba hacia abajo, sino también y de manera importante, de abajo hacia arriba; finalmente, la idea de que entendido de esa manera, se visibilizan las estructuras racistas, clasistas y patriarcales presentes en la constitución del Estado, como procesos que están tanto “arriba” como “abajo”.⁴⁹

Los estudios sobre el Estado mexicano han sido escasamente enmarcados desde los estudios culturales. Asumidos como realidades autónomas, o en último caso, con especificidades que sostienen su separación discursiva, los estudios del Estado sólo hablan del Estado, y los estudios sobre los movimientos sociales, el género o las subjetividades no logran incorporar(se) en el cuadro más general donde de manera cotidiana se (re)construyen las relaciones sociales multidimensionales frente al Estado. Recientemente se ha hecho más visible la compleja construcción recíproca entre género, raza, clase, nación y Estado.⁵⁰ La nación y los nacio-

“formación del estado” promete es una manera de superar (para la región que focalice) las antinomias (tanto marxistas como burguesas) entre Coacción y Consenso; Fuerza y Voluntad; Cuerpo y Mente; Sociedad e Individuo. En suma, lo objetivo y lo subjetivo...en otras palabras, patriarcado, racismo y clasismo se hacen visibles como funciones constitutivas del gobierno (the rule)...(Nugent y Gilbert, 1994:XVIII). La traducción es de la autora. El lector podrá encontrar el libro compilado por Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent en español como Aspectos cotidianos de la formación del estado, 2002, México, Editorial ERA. Sin embargo el párrafo citado no aparece ahí.

49 Por supuesto, el Estado existe como un lugar que centraliza poder y agencia, y sobre todo recursos, y en torno al cual se desarrolla una lucha; pero el Estado también existe de manera cotidiana, en las prácticas y los discursos que dominan la arena de lo público y lo privado.

50 Para una revisión de las teorías más influyentes sobre el nacionalismo, revisar el texto de Natividad Gutiérrez Chong (2001). La autora sintetiza la vertiente modernis-





nalismos son una construcción moderna que ocurre desde “arriba” y desde “abajo”, tanto como estrategia del Estado, efecto de sus políticas y aparatos que monopolizan y centralizan la educación, que definen y acotan a la nación, proponen y difuminan sus símbolos, y sobre todo, norman sus interpretaciones, muy en el sentido de los discursos normativos⁵¹ que propone Joan W. Scott (1985); y al tiempo, como *apropiación* y reconstrucción desde “abajo”, relectura y resignificación del discurso oficial, des/normativización del mismo, que disputa la interpretación hegemónica, tomando el mismo símbolo, trastocándolo, invirtiéndolo, y con ello, apropiándose de una nación que excluye, silencia e invisibiliza a sus integrantes.

Los nacionalismos responden tanto a ciertas condiciones de la producción, es decir, al vínculo Estado/nación/capitalismo, que delimita al nacionalismo como “efecto” de un Estado (moderno) que debe integrarse, inventarse, y lograr soberanía; al tiempo que también responden a la dimensión histórica de *la etnia*, como lugar mítico del origen, *magma* de lo simbólico, sobre lo cual se trabaja el sentido de “comunidad” (Ver Gutiérrez Chong, 2001).

La nación como representación cultural

La nación puede ser entendida como una de las más potentes estructuras de ambivalencia ideológica de las representaciones cul-

ta, representada por los múltiples escritos de Gellner (1983) donde el nacionalismo es efecto del Estado moderno, y la culturalista, (Smith, 1986) donde la etnia es el sustento del nacionalismo. La autora propone que no se puede comprender a la nación contemporánea si no asumimos estas dos vertientes como simultáneas, y no absolutas, en la construcción de los nacionalismos. Ver también el excelente libro de Montserrat Guibernau (1996).

51 Lo simbólico tiene siempre un *plus*, el *plus* de la significación abierta, de la interpretación polisémica. Los discursos normativos, el nacionalismo entre otros, acotan, reducen norman la interpretación de lo simbólico.





turales de la modernidad (Bhabha, 1990). La nación como sistema de significaciones culturales, como una “elaboración cultural”, es más un proceso, un espacio performativo (de agencia) y pedagógico (de aparatos de Estado), que un espacio estable y cerrado. Por ello, el nacionalismo es “por naturaleza” ambivalente e inestable aunque persiguiendo siempre su estabilidad y fijeza⁵².

Para la nación, como para la cultura y la comunidad, el adentro y el afuera, la relación/construcción del otro, es una necesidad ambivalente. Se trata de un otro que nunca está fuera del nosotros, y que emerge dentro del discurso. Es muy sugerente el señalamiento que hace Bhabha sobre *la nación como medida de la liminalidad de la cultura moderna*. La liminalidad, frontera o límite, es también un espacio intermedio que separa a la vez que une. Espacio donde la autoridad cultural y política es negociada.

En el “Nunca más un México sin nosotros”, el límite se torna en evidencia de que la autoridad que ha definido la nación está perdiendo su hegemonía. El movimiento neozapatista moviliza los símbolos y las metáforas de la nación como la bandera, el himno, las referencias a la patria, uniendo los emblemas y elementos de la retórica nacionalista con la re-edición de la idea de “liberación nacional”. Acompaña esto con la gesta del levantamiento. El “ejército zapatista” comparte la herencia de la guerrilla y a la vez, la de la revolución mexicana. Ambos legados se conjuntan con una nueva retórica: la madre tierra,

52 Tanto en la introducción como en el capítulo “DissemiNation: time, narrative and the margins of the modern nation”, Bhabha (1990) intenta desarrollar lo sugerido por Benedict Anderson. Una idea de nación, explica Bhabha, como una “significación incompleta”, en proceso, en juego. Una lectura no restrictiva de la nación, ya sea como mera ideología del aparato de Estado, o desde el punto de vista romántico, como utopía marcada en la memoria popular, nos llevaría, según Said (1983), a establecer un “pluralismo analítico” como la forma apropiada de conocimiento crítico para comprender sus efectos culturales, estrategia que mira la ambivalencia del espacio de lo nacional.



los más pequeños, los del color de la tierra, los hombres y mujeres de maíz, los sin voz, los que no tienen rostro, los nadie.

Este entrecruzamiento de metáforas hace estallar los límites de la nación (independiente-mestiza-moderna) mexicana. La nación es entonces un terreno donde los discursos y las prácticas opositoras son residuales y emergentes, evocan y borran sus límites (Williams, 1980). Es un terreno (literal y metafórico) de negociaciones, donde los márgenes son inscritos pero a su vez inscriben. Y es justamente en y a través de los movimientos sociales, las insurrecciones y los movimientos oposicionales, donde el carácter de la Nación como narración sujeta a negociaciones y revisiones puede ser estudiado con mayor claridad.⁵³

En este contexto, las “identidades étnicas” son afirmaciones de las naciones/lenguas/comunidades en respuesta a las políticas colonialistas del Estado. Las identidades son prácticas y puntos de partida de los procesos de “descolonización” que desarrollan las y los indígenas en tanto sujetos políticos (Leyva, 1999). El neozapatismo, desde esta perspectiva, en respuesta a la producción antropológica y etnográfica clásica que se ocupó de investigar, y hasta cierto punto, crear, “la” comunidad indígena en los últimos años, hace estallar la visión paternalista y protectora del Estado, presente en el indigenismo para pasar a otra etapa de discusión y creación de la nación.

El neozapatismo *recrea* el nacionalismo mexicano, pone a circular los símbolos y mitos de origen de la nación mexicana⁵⁴, ofre-

53 Ver los trabajos de Daniel Nugent y Joseph M. Gilbert (1994), de Rubin (1997) y por supuesto a Benedict Anderson (1997) para revisar la idea de que el discurso coloquial reformula y se apropia del discurso oficial de la nación desde una perspectiva “popular” o “de abajo”.

54 Para un acercamiento crítico a los contenidos simbólicos del nacionalismo se pue-





ciendo un contra-discurso que se apropia de las metáforas esencializantes de la nación (la bandera, el himno, la patria) ofreciendo un espacio para su actualización y re/significación, para su ampliación y diseminación⁵⁵. El neozapatismo se centra para esta reinterpretación del nacionalismo mexicano en el icono de Zapata, que en sí mismo contiene una visión de la revolución mexicana⁵⁶, la popular y campesina - indígena, vertiente de la revolución históricamente traicionada, postergada... interrumpida (Gilly, 2007). El interlocutor del neozapatismo en esta dimensión es directamente el Estado mexicano, las políticas que éste ha puesto en práctica para producir “lo indio permitido”, asignándole un lugar y un contenido dentro de la nación. El neozapatismo incide todo el tiempo en la reinterpretación de la Nación, y en el vínculo entre la nación mexicana y “lo indígena”. Uno de sus *locus* es la actualización/apropiación del nacionalismo mexicano, a partir del y por el *sujeto indígena*. El *sujeto indígena* propuesto por el neozapatismo interactúa con las construcciones sedimentadas que sobre lo indígena ha hecho el nacionalismo oficial⁵⁷.

de consultar los trabajos de Natividad Gutiérrez Chong (2001) y de Montserrat Guibernau (1996).

55 Cuantos no cantamos el himno nacional e hicimos honores a la bandera en la Convención Nacional que convocó el EZLN en el primer Aguascalientes; los mismos que antes repudiábamos la simbología nacional por ser sinónimo del priismo oficial.

56 Oehmichen anota como después del levantamiento de 1994, la figura de Zapata es sustituida por la de Venustiano Carranza como telón de fondo (paraguas, continente), de la figura presidencial en sus comunicados (2003: 41, Nota al pie número 28).

57 Véase Henri Favre (1973) y Guillermo Bonfil Batalla (1987). Parte nodal del nacionalismo oficial ha sido el indigenismo mexicano, las elaboraciones antropológicas acerca de “la comunidad indígena”, los dualismos conceptuales que estas teorías y políticas producen y reproducen, como tradición y cambio, autenticidad y aculturación, indígena y ladino. Aunque señale a estas políticas como homogéneas, para indicar que son hegemónicas e institucionales, no debe pasar desapercibida su historicidad, y el hecho de que



Los alcances y los límites de las políticas de la identidad del neozapatismo aparecen a través de la contradicción necesaria de este movimiento, al ser un movimiento por la refundación y actualización de las identidades al tiempo que se sostiene en y por la enunciación de una identidad.

La temporalidad de la nación

La temporalidad cultural de la nación no se corresponde a su modernidad. La nación moderna es un compendio dialógico de varias temporalidades, moderno/colonial/poscolonial/originario. En la nación mexicana confluye lo cultural prehispánico, indígena, independentista, revolucionario, moderno.

El discurso hegemónico de “la nación” selecciona, secciona y articula el pasado indígena y colonial en una historia oficial de la nación, y deviene ésta como una invención, de su ser en el presente y en su pasado. En sociedades divididas étnicamente⁵⁸, como el caso de México, esta invención de la nación no deja de ser problemática, ya que coexisten sedimentaciones históricas y

al interior mismo del Estado son un terreno en disputa, resultado del entrelazamiento sociedad civil/Estado, que a veces repiensa como dicotomía no dialogante. Para evaluar las distintas etapas del indigenismo mexicano ver Luis Villoro (1950).

58 Gutiérrez Chong, refiriéndose a México, localiza la inestabilidad de la nación en el nacionalismo, pues éste “resulta impredecible en la medida en que se alimenta de un sin número de factores étnicos” (2001: 50). En Bhabha encontramos que “...la unidad política de la nación consiste en un continuo desplazamiento de su irremediamente plural espacio moderno cercado por naciones diferentes, incluso hostiles, que lo ligán a un espacio significante arcaico y mítico, que paradójicamente representa la territorialidad moderna de la nación en la temporalidad atávica y patriótica del tradicionalismo” (1990:300) y que también tiene un destino incierto ya que “...el presente de la historia de las personas...es una práctica que destruye los principios constantes de la cultura nacional que trata de trasladar o recordar un ‘verdadero’ pasado nacional, que generalmente es representado a través de formar reificadas de realismo y estereotipos...” (1990:303). La traducción es de la autora.





persistencias culturales y temporales de varias etnias (Florescano, 1997; Gutiérrez Chong, 2001).

El nacionalismo mexicano selecciona de entre su multiplicidad étnica, el mito de origen y fundación de una de las etnias, privilegiándolo para construir “lo indio”. La pluralidad del pasado indígena de la nación mexicana se reduce a uno de sus componentes, el mexica-azteca, y se generaliza; esta localización del mito es también espacial; se produce un centro, Tenochtitlán, lugar donde ocurre el mito fundacional de esa genealogía. A este primer movimiento de invención de la nación que reduce la diversidad étnica a un monolítico “lo indígena” en tanto lo “azteca”, sucede otro movimiento, el que dibuja el mito de *descendencia común*, que es el segundo mito de integración nacional, el del mestizaje⁵⁹, que *produce* “lo mexicano”.

El nacionalismo mexicano realiza entonces varias operaciones de compactación y generalización: la diversidad del origen sobre el cual se funda la nación se vuelve un pasado único y homogéneo. Lo “indio” se mezcla con “lo blanco” a través de la conquista de la mujer/territorio⁶⁰, la tierra. En el centro de la conquista, mediando, traduciendo, posibilitando la construcción de la nación, se encuentra Malintzin, Marina, La Malinche. Cada una de estas figuras da cuenta de un momento histórico-discursivo: conquista, colonia, independencia. La inscripción de la mujer

59 Mito que busca “proporcionar una descendencia común a la sociedad moderna étnicamente dividida y caracterizada por tener un pasado similar a la estructura de castas” (Gutiérrez Chong, 2001: 196), y que difiere del primer mito fundacional en que no tiene explicación mágica o religiosa, aunque sí simbólica y representacional.

60 No hay representaciones mostrando un varón indígena como pareja de una mujer blanca, mientras que la representación de la mujer indígena se irá estilizando y occidentalizando (hollywoodizando), como se puede ver en los cromos y calendarios como un acto de apropiación (Gutiérrez Chong, 2004).



nativa, madre de los mexicanos, posibilidad de la creación de *la raza* (cósmica), queda sintetizada en dos figuras: la Malinche, materialidad del mestizaje y la Guadalupeana, su momento sincrético religioso, figura que representa la ambigüedad de la conquista⁶¹. Como señala Hernández Castillo,

“Esta tendencia a borrar la heterogeneidad indígena, a ignorar los conflictos internos y construir un “Otro” homogéneo y armónico ha sido cuestionada (...) y considerada como una nueva forma de colonialismo. Así, Edward Said (1987) califica esta tendencia de “orientalismo”, y Chandra Mohanty (1991) de “colonialismo discursivo”. En realidad, a pesar de las buenas intenciones, el mitificar al “Otro” es una forma de objetivarlo y negarle su dimensión histórica, convirtiéndolo nuevamente en parte de los anhelos de Occidente” (1997: 223).

Esta “construcción/invencción” del “Otro” es necesaria para la afirmación voraz de Occidente (Bell, 1996). La operación retórica de la narrativa hegemónica es “museística”: se trata de saber todo sobre el otro, al tiempo que le es desconocido. Le es propio tanto como le es ajeno (Belausteguigoitia, 1995, 2001). Lo trae a la historia, deificándolo, sólo para silenciarlo e invisibilizarlo en vida, en el tiempo presente, negándole toda posibilidad de coetaneidad.

Benítez (1984) y Bonfil Batalla (1987, 1991) señalan claramente este proceso donde el indio, “lo indio”, es construido como icono nacional de un pasado glorioso, que pertenece al museo y a los libros de historia. Esta reificación sirve para establecer la rup-

61 La virgen de Guadalupe es otro momento fundacional de la cultura nacional, inscripción de la madre india, ahora virgen, canonización de lo nativo, símbolo de la conversión, pero al mismo tiempo, del sincretismo.





tura entre ese pasado glorioso y el presente de los indígenas contemporáneos; al exaltar los valores culturales de una civilización del pasado, ésta no puede ser reconocida en el ahora. La visión de los indígenas en el presente impide reconocerlos como portadores culturales, porque el tiempo de la modernización nacional los reduce a poblaciones “pobres y atrasada”, instalándose el *miserabilismo* como su representación dominante.

La indianidad entonces es una de las fronteras de la nación mexicana. Un espacio liminal que divide a los mexicanos entre los que son y los que no son indios. Pero la nación unifica al mismo tiempo que separa. “¿De dónde es usted, *del otro lado*?” me pregunta María, indígena tojolabal de noventa años, cuando su hija Delfina me presenta. Me observa desde su mirada borrosa por las cataratas, su cabello blanco y trenzado, su paliacate rojo amarrado a la cabeza. Mi respuesta es inmediata: “No, soy *de acá* – le digo - *chilanga*”.

“Ah!”, me responde sonriendo, “*entonces las dos somos mexicanas*”. Esta aseveración da la dimensión exacta de lo que me separa y une a Doña María. Lo que me ubica *del otro lado*, frontera movable que puede empezar mucho más al sur que Norteamérica, es mi no-indianidad. Sin embargo, cuando yo apelo a mi mexicanidad de “chilanga” el vínculo de una temporalidad y espacialidad que compartimos se establece. Doña María se reconoce como mexicana. Compartimos esa parte de la historia. Siendo ambas mexicanas, ¿es sin embargo nuestra nación la misma? Sin duda, a ambas nos atañe la capacidad que el Estado y su nacionalismo ha tenido para “hacernos” mexicanas. Compartimos una comunidad imaginaria⁶². Pero como parte de la nación-de-Estado del capita-

62 Dice Bolívar Echeverría (2008) “Pero la garantía de sustentabilidad de un Estado



lismo, ambas hemos sido expropiadas de la capacidad de decisión sobre el contenido de eso que llamamos “mexicano”. Y muy particularmente, en las representaciones de la nación-de-Estado, ocupamos lugares polarizados por las dicotomías centro-periferia, arriba-abajo, norte-sur, de allá o de acá, blanca o morena...

Género y Nación

El cuerpo femenino es un potente símbolo para los nacionalismos. El feminismo ha examinado la producción dialógica de género y Estado-nación, en un contexto donde los grandes teóricos del nacionalismo no la han considerado; Nira Yuval-Davies⁶³ encuentra al menos las siguientes intersecciones entre mujeres y nacionalismo:

Mujeres como reproductoras físicas de las naciones (comunidades o etnias)

moderno... reside también, y de manera esencial, en la capacidad que ese Estado demuestra de aglutinar y organizar sobre un territorio determinado a una determinada población, a un determinado humus antropológico, “étnico”, en calidad de nación; en su capacidad de dotarse a sí mismo de esta base inmaterial y evanescente que es la identidad, la fidelidad a un conjunto de formas. La nación es una comunidad imaginaria, producto de una sutil alucinación, que autoidentifica a esa población al ser refuncionalizada en tanto que sustento humano concreto de un Estado capitalista moderno. Así como la vigencia de la nación vuelve simbólicos todos los componentes de la vida y su mundo, así también, a la inversa, la vigencia simbólica de esos componentes es la prueba de la realidad de la nación como el sustento humano del Estado”.

63 Ver Nira Yuval-Davis (2004) y Gutiérrez Chong (2004). Yuval-Davis menciona entre otros a Gellner, Smith, Hobsbawm, Kedourie, he incluso mujeres como Greenfeld que han “ignorado las relaciones de género (en el estudio de la nación) por considerarlas irrelevantes”...para después afirmar “Sin embargo, son las mujeres –y no sólo la burocracia y la intelectualidad- las que reproducen las naciones, biológica, cultural y simbólicamente... ¿por qué están usualmente las mujeres ocultas o escondidas en las diversas teorizaciones del fenómeno nacionalista?” (2004: 14).





Mujeres como reproductoras de los límites de las naciones/
comunidades/etnias, a través de las restricciones exogámicas

1. Mujeres como guardianas/transmisoras activas/ productoras
de las culturas nacionales/comunitarias/étnicas
2. Mujeres como significantes de las diferencias nacionales/co-
munitarias/étnicas

Mujeres como participantes activas en las luchas nacionales/
comunitarias/étnicas

El equivalente *nación/comunidad/étnia* lo he puesto para remarcar la lógica cultural que se impone en estas tres escalas de organización/significación de lo social. Las mujeres indígenas tienen una doble adscripción en la narrativa hegemónica de la nación (mujer indígena para el mestizaje) y para su comunidad-etnia (mujer preservadora de la propia cultura). La nación se construye históricamente a través del cuerpo de las mujeres y de la construcción de sus representaciones. La mujer indígena en el nacionalismo mexicano ocupa el centro de las políticas hegemónicas del mestizaje (Apen Ruíz, 2001). Sobre ese cuerpo se establecen las “políticas de blanquitud” implícitas en el mestizaje como ideologema estatal.⁶⁴

El mito integrador de la nación mexicana hace central a la mujer indígena y ello ocurre en la figura de Malintzin. Alterando su nominación atendiendo a la predominancia de su significado (Gutiérrez Chong, 2001: 196), podemos sugerir que Malintzin representa la inteligencia de la nobleza nahua, el poder que a través

64 Nos referimos a la vinculación entre colonialidad-capitalismo y blanqueamiento como lo propone Bolívar Echeverría (2010), y al mestizaje como ideologema del nacionalismo estatal, como lo propone Sylvia Rivera Cusicanqui (2003).



de la mediación y traducción tiene la cultura vencida, transfigurada en la poliglota Doña Marina del período colonial, y la Malinche –traidora- para la época nacionalista.⁶⁵

En el siglo veinte mexicano “la figura del mestizo surgió como una sublimación del imaginario nacionalista de la homogeneidad cultural. Se vio en el mestizo la desaparición del conflicto y la promesa de una armonía social que podía lidiar con la modernidad” (Apen Ruíz, 2001:151). Se dejó de hablar de raza⁶⁶ para hablar de cultura. De hecho, tras la experiencia del holocausto que marca este siglo, la referencia al racismo en la cultura mexicana fue una de las prohibiciones implícitas en el ámbito de la academia y de la intelectualidad.

En el proceso modernizante de la nación mexicana, a la mujer indígena se le atribuyó el lugar de la ignorancia y la pasividad. Según el momento histórico fue recurso para un nacionalismo que la exaltó como forjadora de la patria, o que la construyó como objeto de políticas compulsivas de planificación familiar. El *tropos* de la Malinche (Núñez Becerra, 1996) ha sido revisado en múltiples trabajos; el estudio de Octavio Paz la construye como traductora/mediadora, símbolo de lo “ladino” en el sentido de lo ambiguo, lo no transparente; pero también el gesto de preferir al Otro, al blanco barbado, a la otra cultura: traidora, y por ello, malinchista. Simultáneamente, india violada, nación rajada con la herida colo-

65 Interesante subrayar el referente sexual y racial en “Los criollos utilizaban dicho término (malinchista) para las mujeres que preferían casarse con hombres nacidos en España” (Lafaye, 1985:45 citado en Gutiérrez Chong, 2001). El criollo, español nacido en la Nueva España, marcando su propio territorio/diferencia con su padre.

66 Hasta cierto punto, la discusión entre antropología y racismo es una discusión pendiente, al igual que los vínculos entre racismo, nacionalismo y género. Ver acerca de estos temas en Alicia Castellanos (2000) y María Dolores París Pombo (2000).





nial, chingada, pasado que explica un sentimiento de inferioridad del mexicano (Paz, 1973).

Poderío y subordinación son los dos lados de la Malinche, reinterpretada como símbolo positivo y abierto por las chicanas (Alarcón, 1993) y revisado por críticas de lo nacional/cultural en un contexto actual (Glantz, 1994; Franco, 1994) ¿Acaso el neozapatismo la deja intocada? Hernández Castillo señala que los cuerpos de las mujeres indígenas son “materia prima para un nacionalismo oficial basado en el mito del México homogéneo y mestizo y para un movimiento indígena que fundamenta su discurso en la reivindicación de las tradiciones “milenarios” y considera a las mujeres como las transmisoras por excelencia de la cultura” (Hernández Castillo, 1997: 226).

¿Desarticula el neozapatismo esta doble esencialización de la mujer indígena, su construcción icónica y mitificada? ¿Puede generar y operar con base a una consideración de las mujeres –indias y mestizas– como coetáneas, devolviéndoles su subjetividad plena? ¿Las puede considerar agentes constructoras/inventoras de presente y futuro, y no constreñidas al papel de reproductoras y preservadoras de la familia y la cultura, lugar de asignación donde convergen los discursos hegemónicos de un Estado paternalista-patriarcal-patrimonialista y los discursos indianistas-patriarcales? ¿Y las mujeres indígenas, que papel reclaman?

El neozapatismo como movimiento social ingresa en la arena pública priorizando lo que podríamos denominar una “agenda de género”. Mi hipótesis es que en ese movimiento, la plataforma política emancipatoria que se deja ver, quizá por momentos fragmentariamente, pero con recurrencia, es una donde la diseminación de los contenidos de género está altamente presente. Y en ese



sentido, el espacio que este movimiento reconoce y otorga a las mujeres indígenas se torna en un símbolo de *la nación por venir*. En la nación por venir domina el mundo cualitativo de la vida concreta, la comunidad de hombres y mujeres, donde las mujeres indígenas reales⁶⁷, con el nombre de su etnia, la prestancia de su edad, son visibilizadas, reclamando ser indígenas y ser mexicanas, es decir, reclamando la actualización de su forma identitaria concreta como sustento de su identidad nacional.

La imagen de las mujeres indígenas hablando fuerte, reclamando los derechos de paridad y equidad al Estado/mal gobierno y al varón/usos y costumbres, enfrentándose con palos a los soldados/represión del masculino Estado, leyendo *apropiadamente*⁶⁸ en castellano en el Congreso de la Unión, hace estallar los fundamentos de las representaciones hegemónicas de las mujeres indígenas que han servido por años para fundamentar la acción paternalista del Estado y sexista de la cultura comunitaria. En este espacio la(s) mujer(es) indígena(s) define(n) su mexicanidad, diciendo como quieren ser inscritas en la nación, pero también definen su indianidad, dentro y fuera de sus comunidades.

El zapatismo contemporáneo interviene en la escena pública con estrategias performativas en las cuáles se *escenifica* un diálogo con los fundamentos nacionales. Esta escenificación es

67 Ver Marisa Belausteguioitia (2001), para quien las mujeres indígenas son deslenguadas y descaradas, haciendo evidente el problema de la carencia de voz, ausencia de mediación (parcialmente resuelta en Marcos como traductor) y ausencia de cuerpo/cara, pasamontañas, ocultamiento de la persona, como metáfora de la invisibilidad de las/los indígenas.

68 Belausteguioitia (2001: 231) citando a Lyotard, menciona que el concepto de “apropiación” designa “instancias de comunicación y reparación de un daño recibido”, y refiere a propiedad (adueñarse del lenguaje) y dominio (maestro) apropiado o con propiedad (según las reglas) de esa lengua/lenguaje.





también una apertura del *campo de la enunciación*, que hasta ese momento permanecía suturado. Lo que queda abierto y en exhibición es justamente el fundamento racista y clasista de la composición de la nación, sus contenidos culturales “fuertes” se abren hacia la re-interpretación: el mestizaje, el mito integracionista, el desarrollo, el progreso, la modernidad, la equidad de género, se trata de un acto derivativo de la apertura de la nación. Se trata de poner todo a discusión con l@s indígenas. Ya no es el discurso *sobre, por, para* ell@s, sino la discusión *con* ell@s.

Es en esa apertura de la nación donde la interpretación de Malintzin como *nación por venir* se torna poderosa, porque “discute” doblemente: con su inscripción en la nación oficial, pero también con su propia nación. A continuación citaré, a manera de estampas fragmentarias y sin orden cronológico, algunas de estas intervenciones de mujeres indígenas neozapatistas⁶⁹, que nos orientan hacia un nuevo imaginario social.

La **Comandanta Ramona**⁷⁰ es la primera mujer comandanta que se da a conocer públicamente. Aparece al lado de Marcos, en uno de los momentos de mayor importancia política y simbólica del movimiento neozapatista, cuando junto con 19 delegados zapatistas participa en las Jornadas por la Paz y la Reconciliación, en San Cristóbal de las Casas en febrero de 1994. El movimiento ha transitado de ser un movimiento armado contra el mal gobierno, a un movimiento político que ha aceptado el diálogo. Al final de esas jornadas, en un estrujante acto, Marcos toma la bandera que

69 No me pasa desapercibido que existe un *mandato* por parte de la dirección política del movimiento, el mandato de que las mujeres deben participar. Este mandato provoca tensiones y contradicciones en los componentes del movimiento, como veremos más adelante, cuando nos enfoquemos a las comunidades de base del neo-zapatismo.

70 Fallecida en enero del 2006 camino al hospital de Ocosingo.





ha servido de marco a la mesa de diálogo, para doblarla y entregarla en resguardo a Ramona, guardiana –en tanto mujer adulta –, de la esencia cultural/nacional.

Su figura pequeña, resaltada por el pasamontañas que la hace “otra”, contrasta con las decenas de mujeres indígenas que se intercalan con extranjeros y mexicanos para formar los cinturones de paz, aquellos que protegieron durante días el recinto durante los diálogos de la “Catedral”. Esta figura se convierte casi de inmediato en artesanía hecha por las mujeres chamulas inundando el mercado de San Cristóbal.



Ramona saliendo de La Realidad, octubre de 1996. Foto de Omar Meneses/La Jornada

Años más tarde, en octubre de 1996, Ramona traspasa el cerco militar en el que el movimiento pervive. Está enferma, y se ha obtenido un salvoconducto para que vaya a la Ciudad de México. Pero Ramona viaja también como representante del EZLN. En su salida, protegida por hombres blancos y barbados, el subcomandante Marcos le da una rosa roja, y el Comandante Moisés el bas-



tón de mando. Ramona es la depositaria de la *bandera, la rosa roja y el bastón de mando*, nuevo sincretismo sobre el cual se desea re-fundar a la nación moderna mexicana.

Varias movilizaciones reciben a Ramona en la Ciudad de México⁷¹. Ella es ya un potente símbolo *por sí misma*. Su estancia en la ciudad se prolonga, será intervenida quirúrgicamente. Es por ello que asiste como la principal oradora en la conmemoración del 8 de marzo de 1997, día internacional de la mujer, en Ciudad Universitaria. La explanada está llena de jóvenes caravaneros, muchos de ellos participantes de los “zapatours”⁷² que contribuyeron a generar una visión distinta de los y las indígenas entre las jóvenes generaciones. En la Universidad Nacional, corazón de la *intelligentzia*, del pensamiento que se quiere autónomo y crítico, Ramona habla en su lengua, el tzotzil, durante casi una hora. Todos los que ahí estamos, escuchamos. No entendemos las palabras, pero si el sentido performativo del acto.

No hay traducción, nadie de los presentes puede traducir el largo discurso. Todos los ahí reunidos somos ignorantes de la *lengua* de Ramona. Se lee un comunicado del EZLN, palabra oficial del zapatismo. Pero el mensaje de Ramona queda oculto. Se conserva como un secreto. Por más cercanía que el acto quiera fundar, la lengua es lo que Ramona posee, y nos es extraña.

71 Sobre este viaje se realizó un video por El Colectivo Perfil Urbano, “Ramona, Mujer, indígena, rebelde”, 46 min., 1996.

72 Una de las características del movimiento neo-zapatista es la masiva e inmediata expresión a través de formas de la “cultura de masas y de la cultura popular: playeras con las fotos del sub, zapatistas miniatura de la artesanía chamula, la música de bandas roqueras como Manu Chao y Rage against the Machine, una gran producción de videos. A todo ello, se le agregan las Caravanas, muestra de solidaridad de la sociedad civil nacional e internacional, donde de manera organizada y supervisada por el EZ, se realizan visitas y estancias a la zona zapatista. En alguna ocasión, Marcos ironizaba diciendo que para muchos la solidaridad se agotaba en los “zapatours”.



MÁRGARA MILLÁN

Las políticas de la lengua construyen los estancos de la nación. Ninguna lengua indígena viva, a excepción del nahuatl clásico, es objeto de enseñanza en la Universidad⁷³. A los asistentes no nos queda sino estar ahí, hacer de nuestra presencia el acto comunicativo, solidario, sin poder avanzar en la comprensión del otro, del sujeto que en ese momento nos habla y nos convoca.

¿Cuándo se había escuchado en la Universidad Nacional un discurso, en el día de la mujer, en tzotzil? Queda el gesto, como momento indicativo de una falta, de la carencia intercultural, del permanente monolingüismo de la nación mexicana.⁷⁴

✱



Mujeres de X'oyep, Chenalhó, Chiapas. 1998. Pedro Valtierra/Cuartoscuro.com

73 A partir de 1994 el tojolabal se empezará a enseñar primero en el Instituto de Investigaciones Filológicas y después en la Facultad de Filosofía, asignatura impartida por el Profesor Carlos Lenkersdorf (+), y que ha llegado a tener 200 alumnos.

74 Y del feminismo mexicano también.



En enero de 1998, en Chenalhó, Pedro Valtierra toma una foto que viajará por el mundo. Mujeres indígenas hacen un cerco para impedir la entrada de los soldados a su comunidad. Se enfrentan a ellos. En primer plano vemos como una de ellas empuja con todas sus fuerzas al soldado que tiene enfrente. Lo ve a los ojos. El soldado está por caer, no sabe qué hacer. Pero al lado de esta mujer se encuentran otras que hacen lo mismo. Son decenas de mujeres las que no dejarán pasar a los soldados.

De ver la foto podemos escuchar los rumores y sentir el frágil equilibrio que impidió una masacre. Las mujeres ya son visiblemente, “enemigas”. Sus actos son fuertes. Para completar el círculo de representaciones y autorrepresentaciones, constatamos que en muchas comunidades neozapatistas encontramos esta foto pegada en algunas de las casas. Las jóvenes la han tomado de la Jornada o de la revista Proceso, le han puesto un plástico para que soporte la lluvia y la han pegado en la puerta de sus cuartos.



En diciembre de 1997, el día 22, mueren 32 mujeres y 13 varones del campamento de desplazados de Los Naranjos, comunidad de Acteal, Municipio de Chenalhó. En realidad “...fueron asesinados por hombres fuertemente armados, a algunos de los cuales los sobrevivientes identificaron como participantes de las bandas paramilitares priistas que semanas antes habían destruido sus casas y sus cosechas...” (Hernández Castillo, 1998: 15).

Cinco de las mujeres estaban embarazadas. Sus cuerpos fueron abiertos por el vientre, y se refiere en los testimonios que uno de los gritos era “Hay que *matar la semilla*”. Las mujeres indígenas, alzadas y guerreras, resistentes y combatientes, las hace ser un objetivo de guerra. El vientre materno, la metáfora de la mujer como





“forjadora” de la patria, lugar del mestizaje, lugar de la nación, es también el lugar de la generación de los rebeldes, de la rebeldía. Pero no sólo las mujeres rebeldes son objetivo de esta guerra, quizá basta con ser mujer indígena. Freyermuth (1998) plantea que la violencia que se muestra en Acteal es parte de un largo proceso donde muerte materna y control natal, son los componentes de un *etnogenocidio* silencioso.



En febrero de 1995 el Presidente Ernesto Zedillo traiciona los acuerdos para la paz y la reconciliación en Chiapas⁷⁵. Lanza al ejército a tender una celada. Se prepara el escenario a través del espectáculo televisivo, nueva estrategia recurrente del Estado mexicano. Todo está montado para quitarle el pasamontañas a Marcos. Es un intento por destruir el Mito, ese que pende del uso del pasamontañas. Es cierta la percepción del Subcomandante, la fuerza del pasamontañas consiste en haberse convertido en un símbolo. Al ocultar la cara sucedió lo inédito: ser sólo voz, la voz de los sin voz.

El noticiero que se ha preparado nos presenta la cara de Rafael Guillén, guerrillero trasnochado. Un civil común y corriente,

75 El 9 de febrero el presidente Zedillo anuncia que la identidad de los dirigentes zapatistas ha sido descubierta y que se han librado órdenes de aprehensión. El 11 de febrero el ejército avanza sobre varias poblaciones en Chiapas, las cuáles han sido abandonadas por la gente que se ha guarecido en las montañas. El ejército destruye todo lo que puede hacer sostenible la vida en esos parajes: tira la semilla de la siembra, destruye las cubetas y las mangueras, mata a los animales, rompe los molinos de nixtamal. Las comunidades están cercadas varios días, la Cruz Roja no tiene acceso a la zona. Tras fuertes protestas locales e internacionales, la zona se abre, el ejército se retira, se firma la iniciativa de ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas. En agosto se inician los Diálogos de San Andrés.





con nombre y apellino. Nos refiere su historia, se trata del hijo de unos comerciantes del norte. El conductor del programa cubre y descubre esa cara con el pasamontañas, queriendo reducir el potencial simbólico y aglutinante del subcomandante, en un acto mediático que pretende exorcizar la opinión pública, preparándola para lo que viene (Ver Taussig, 1999).

Mientras, el operativo militar para aprehender al *delincuente* está en curso. Las cartas del endurecimiento y la represión están echadas. El operativo falla. No pueden apresar al Subcomandante. El Estado mexicano no le puede quitar el pasamontañas.

*



“ La bandera monumental fue instalada en la glorieta de San Jerónimo el 23 de junio de 1997 (Foto: Archivo/ EL UNIVERSAL)”. Nota de El Universal del 4 de agosto del 2010

En la ciudad de México es de nuevo el Presidente Zedillo quien hace montar una enorme bandera mexicana en varios pun-



tos del horizonte. La bandera monumental protege así el territorio central, el corazón del poder político, afirmando el símbolo patrio a la vez que afirmándose en él. Esta acción puede ser leída como respuesta al neozapatismo y su apropiación simbólica de la bandera/nación mexicana. El 1° de julio de 1999, se inició un programa oficial emitiendo un decreto en el Diario Oficial de la Federación, cuyo objetivo es establecer que la Secretaría de la Defensa Nacional será responsable del programa de la construcción, establecimiento, operación, mantenimiento y custodia de las astas banderas y banderas monumentales que se encuentran en territorio nacional.



En el año 2000 la llamada “transición política” mexicana iba en marcha. Después de 75 años de gobierno unipartidista, el PAN había ganado las elecciones. Al nuevo clima político se agregaba el “compromiso” expreso del nuevo presidente de “solucionar” el problema de Chiapas. El discurso de la toma de posesión de Vicente Fox estuvo permeado por el impacto del discurso neozapatista: desde la elocución distintiva al género (mexicanos y mexicanas) hasta el nunca más un México sin sus pueblos indígenas, el foxismo inicial retomaba la urgencia de dialogar y transformar la constitución⁷⁶. El ¡Ya Basta! de

76 Fragmento del discurso de Fox en su toma de posesión, Diciembre 2000: “Hermanos y hermanas de las comunidades indígenas; a mis amigas y amigos de los pueblos indígenas: Permítanme dirigirme a ustedes de manera especial. De manera especial para que sea el mañana el que florezca. Como Presidente de México, asumo responsablemente el compromiso de crear condiciones que hagan posible la participación permanente de todos y cada uno de ustedes, de sus comunidades y sus pueblos, en la construcción de los marcos legales que garanticen dentro del Estado Nacional el ejercicio pleno de su autonomía y su libre determinación en la unidad nacional, para que sea el mañana el que florezca. ¡Nunca más un México sin ustedes! ¡En México y en Chiapas habrá un nuevo amanecer! En Chiapas serán las acciones, no las palabras huecas, el eje vertebral de una nueva política federal y presidencial que conduzca a la paz. Fue mi palabra empeñada

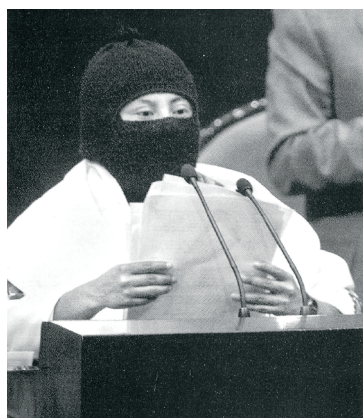




las urnas mostraba una contigüidad con el ¡Ya Basta! del zapatismo indígena.

En marzo del 2001 los zapatistas anuncian el traslado de una comisión de 24 representantes, entre ellos cuatro mujeres, para insistir en las condiciones de la paz y el diálogo.⁷⁷

El 28 de marzo del 2001, tras muchas discusiones sobre si en el recinto parlamentario, depositario simbólico de la nación, podían/debían ingresar los indígenas neo/zapatistas, los congresistas aceptan que la delegación ingrese al Congreso y hable. El EZLN elige “hablar” desde y a través de una mujer, la Comandanta Esther.



Comandanta Esther en el Congreso de la Unión, 29 de marzo 2001, Foto de Heriberto Rodríguez/La Jornada

enviar a este H. Congreso de la Unión, como Iniciativa de Ley, el documento elaborado por la COCOPA, que sintetiza el espíritu de los Acuerdos de San Andrés y este será mi primer acto de mi gobierno en referencia a este Congreso. El próximo martes, tienen aquí tal iniciativa. Convoco a los y las legisladores, a las fuerzas y partidos políticos, para que deliberen con plena responsabilidad el tema capital que aquél documento entraña: el del Estado, la sociedad y los pueblos indígenas de México”.

77 La comitiva fue formada por trece tzeltales: los Comandantes Abraham, Alejandro, Eduardo, Esther, Fidelia, Filemón, Gustavo, Ismael, Maxo, Moisés, Omar, Sergio y Zebedeo; cinco tzotziles: Comandantes David, Isaías, Javier, Susana y Yolanda; dos choles: Comandantes Abel y Bulmaro; tres tojolabales: Comandantes Daniel, Mister, Tacho; y un mestizo: Subcomandante Insurgente Marcos.



El discurso que Esther lee en perfecto castellano, de manera pausada, frente a un nutrido público en el Congreso de la Unión, es histórico. Síntesis de una voz que aúna muchas, Esther va develando sus identidades: ser mujer y ser indígena, ser zapatista y su deseo de ser mexicana. Nombra la manera en que el Estado con sus leyes, la desigualdad social, con la marginación y la exclusión, el racismo, con la humillación y falta de reconocimiento, y el ordenamiento de género, con la disparidad entre hombres y mujeres en las decisiones y las costumbres comunitarias, conforman una sola cultura dominante, que la excluye como ser humano, por ser mujer, indígena, pobre y rebelde. La diferencia como indígena es reivindicada como diferencia cultural, no reconocida y obstaculizada, perseguida y desvalorizada:

“Eso quiere decir que queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella” (Comandanta Esther, 2001).

Es un solo sujeto –mujer indígena zapatista mexicana- el que reivindica una manera distinta de estar en el mundo, al tiempo que demanda los derechos de la moderna ciudadanía, y denuncia la exclusión y la injusticia de género. Al hacerlo, reconoce alianzas locales, nacionales e internacionales. Esther, y con ella el movimiento que representa cree en la nación, en una nación “... soberana e independiente. Y no una colonia donde abundan los saqueos, las arbitrariedades y las vergüenzas” (Comandanta Esther, 2001).

La autodeterminación y la soberanía de la nación es también la de la mujer indígena, pues “son ellas las que sienten el dolor





del parto, ellas ven morir a sus hijos en sus brazos por desnutrición...” (Comandanta Esther, 2001).

El *tropos* de la fecundidad obstaculizada de lo indígena, de la muerte infantil como metáfora de la nación negada, se contraponen a la acción que muestra la capacidad de la natalidad refuncionalizada en las heroicas guerreras contra el etnocidio. Las mujeres “saben pensar” y en su autodeterminación afirman en el alegato sobre “usos y costumbres”, en la voz de Esther: “Nosotras sabemos cuáles son buenos y cuáles son malos los usos y costumbres” (Comandanta Esther, 2001).

La fuerza del contenido simbólico de Esther no está sólo en sus palabras. La imagen, la mirada enmarcada en el pasamontañas, lo pausado de sus palabras, la calidez de su voz, el que todo ello ocurra en el recinto parlamentario, todo participa en el desempeño escénico de este acto como intervención política (Carbó, 2003). Si la política oficial se constituye de grandes momentos escénicos, éste, sin duda, es uno de los mejores momentos de su des-construcción.



Las mujeres zapatistas contemporáneas son *Malinche* porque traicionan a *La* nación, y a *su* nación (Belausteguigoitia, 2001). Responden a la doble sujeción cultural de manera rebelde. Frente a la nación, son las alzadas, toman las armas y protestan; frente a su nación, exigen que se modifique la costumbre cuando se sienten discriminadas por ella. Quedan en medio de dos tradiciones que quieren transformar, y que también quieren *traducir hacia ambos lados* de su nación.

Están en un campo de batalla cuyo territorio abarca desde la lucha por la reinterpretación (de la Ley nacional, de la “costum-





bre”, de las representaciones de La mujer indígena) hasta la lucha por la vida, no sólo la lucha cotidiana por la sobrevivencia, sino la lucha por la vida en el marco de las estrategias de la guerra etno-genocida⁷⁸. Pero también, y de importante manera, participan de la lucha por definir la vida, por definir sus derechos, incidiendo de esta manera en la dinámica de la bio-política.

Por ejemplo, el Estado mexicano, al reconocer al “jefe de familia” como el único que tiene acceso a la tenencia de la tierra ejidal, excluye a las mujeres de posibilidad de detentar la tenencia de la tierra. La Ley Federal de la Reforma Agraria de 1971 en su artículo 200 no establece esta exclusión, por primera vez habla de hombres y mujeres cuya única condición es ser mexicanos de nacimiento (Stephen, 2002). Esta Ley también estipula que las mujeres pueden tener cargo en la estructura ejidal. Sin embargo, Esther sigue demandando la tenencia de la tierra para las mujeres en su intervención en el Congreso. Esto es muestra de que las prácticas tanto del Estado como de las estructuras ejidales comunitarias no respetan el marco de la Ley Federal de la Reforma Agraria. El Estado impone una división jerarquizada relativa al género a través de las autoridades municipales, y la comunidad acata y reproduce esa normativa como parte de los usos y costumbres. Ambas prácticas se complementan en la exclusión de las mujeres.

78 El 9 de febrero de 1995 “los ejércitos”, como los indígenas nombran al ejército federal, entraron en las comunidades en resistencia. Los pobladores huyeron a las montañas. Los soldados tiraron el grano de la futura siembra, rompieron los moledores de maíz, agujerearon las cubetas, cortaron las pocas mangueras, se llevaron los animales. Esto fue documentado por la Misión Civil de Información, convocada por la CONAI. Esta comitiva pudo visitar la zona del 7 al 10 de marzo. Un mes toda la llamada “zona del conflicto” había permanecido aislada, ni siquiera la Cruz Roja tuvo presencia. Alfredo López Austin se refería a estas acciones de los soldados como un quiebre en la cadena de reproducción de las comunidades, ya que afectaban todo lo mínimo necesario para las condiciones de vida de las mismas.





Las luchas de las mujeres zapatistas intervienen con nuevos significados la democracia, y al propio zapatismo. Según Harvey y Halverson (1999), en la visibilización de las experiencias de las mujeres dentro de las comunidades y de la nación, en la enunciación de sus voces, se encuentra *la democracia por venir*. Esther, Comandanta, es también Malinche, en el sentido descrito más arriba, pero supera esa faceta del mito para acercarse al de Malintzin, en el sentido enunciado por Bolívar Echeverría:

“Como figura mítica, que en realidad se encuentra apenas en formación, figura que intenta superar la imagen nacionalista de “Malinche”, la traidora... Malintzin hunde sus raíces en un conflicto común a todas las culturas: ... en el terreno en el que toda comunidad como todo ser singularizado, percibe la necesidad ambivalente del Otro. Su carácter de contradictorio y complementario, de amenaza y de promesa... Frente a los tratamientos de este conflicto en los mitos arcaicos, que, al narrar el vaivén de la agresión y la venganza, enfatizan el momento del rapto de lo mejor de uno mismo por el Otro, el que parece prevalecer en la mitificación de Malintzin –la dominada que domina– pone el acento más bien en el momento de la entrega de uno mismo como reto para el Otro. Moderno, pero no capitalista, el mito de la Malintzin sería un mito actual porque apunta más allá de la “historia de la escasez” (Bolívar Echeverría, 1993: 20).

Trazos de otra modernidad posible, una donde la racionalidad instrumental sea puesta a raya, dominada por el pleno reconocimiento del otro en su promesa. La nación sitiada y situada desde y por las mujeres indígenas es un horizonte de visibilización



de lo posible; es un reto para el Estado, si se quiere autonómico y pluricultural, como también lo es para el feminismo mexicano y su participación en la construcción de esa nueva “nación”. Para el feminismo mexicano, el reto consiste en abrirse al diálogo con lenguas que le son desconocidas. Descentrar su propia localización para acercarse a la polivalencia del sujeto del feminismo. Revisar su propia herencia moderna, ilustrada e indigenista en un esfuerzo descolonizante.

Neozapatismo y feminismo(s) mexicano(s)

En este apartado buscaré las maneras en que el “feminismo ilustrado”, en sus distintas vertientes, recibe e interpreta el “hecho zapatista”. Entiendo por “feminismo ilustrado”⁷⁹, a los feminismos situados en la academia, la militancia política, el trabajo en las ONGS centrados en la equidad de género. Me pregunto sobre la interpretación y/o relación que estos feminismos hicieron y hacen con el movimiento y en particular, con lo que el movimiento dice de y con las mujeres indígenas.

La recepción/discusión que el neozapatismo generó en diversos ámbitos del feminismo mexicano⁸⁰ es otro horizonte de visibilidad de las mujeres indígenas, horizonte que ha impactado también al feminismo internacional. Para documentar esta recep-

79 Me refiero al feminismo teórico, y también al llamado histórico, la *intelligentzia* feminista mexicana. Entiendo que el feminismo es local y contextualizado, y que forma parte de tradiciones políticas que se posicionan frente a los principales acontecimientos de lo nacional-internacional. En ese sentido, es posible hablar de feminismos mexicanos, ya que hablamos de un movimiento plural y heterogéneo tanto en su feminismo como en sus posicionamientos políticos más generales.

80 Hay otro momento privilegiado para analizar los encuentros y desencuentros del feminismo local y el movimiento, y es la Mesa de Mujeres en los Acuerdos de San Andrés, que no analizo en este escrito.





ción elijo dos publicaciones porque las considero nucleamientos importantes de intervención cultural y política, además de representar a dos de las principales corrientes del feminismo mexicano. Analizo las reacciones que el movimiento provocó en *La Correa Feminista*, editada por el Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer A.C. dirigido por las periodistas Ximena Bedregal y Rosa Rojas y *Debate Feminista*, dirigido por Marta Lamas, quien también dirige GIRE, Grupo de Información en Reproducción Elegida.

La primera compilación de materiales y posicionamientos feministas en torno al neozapatismo es el que hace el grupo de *La Correa Feminista*, en la edición de sus dos tomos de *Chiapas ¿Y las mujeres qué?* El primero se publica en diciembre de 1994.

Este grupo se ubica a sí mismo como parte del “feminismo autónomo”, que se define como radical y crítico, en el sentido de permanecer fuera de las instituciones y desarrollar las posiciones del feminismo de la diferencia. La composición del primer tomo plantea las preocupaciones del feminismo autónomo: la violencia contra las mujeres, la despenalización del aborto, la ausencia de las mujeres indígenas en el debate de las autonomías. Es en la introducción de Rosa Rojas al libro y en el artículo de Ximena Bedregal titulado “Chiapas, reflexiones desde nuestro feminismo”, donde el grupo editorial toma una posición frente al levantamiento insurgente.

Los puntos centrales se pueden sintetizar de la siguiente manera:

1. El feminismo es esencialmente pacifista. La guerra es parte del orden patriarcal. Por ello, el feminismo crítico debe tomar distancia de un proyecto que “libera” a través de la opción militar, ya que



las estructuras militares son en sí mismas patriarcales, verticales y autoritarias. “Para nosotras *el feminismo es fundamentalmente pacifista y antibélico* (...) La guerra, en todas sus formas y expresiones ha sido instrumento vertebral del poder, del (des)orden y del dominio del sistema patriarcal...” (Bedregal, 1994: 43-44).

Frente a las visiones que alaban el hecho de que las mujeres sean soldados, el feminismo debe de propiciar una crítica a esta masculinización de las mujeres. Al mismo tiempo, se debe diferenciar la crítica a la guerra del feminismo y la que hace el *liberalismo patriarcal*. Éste realiza una crítica hipócrita, porque reconoce la violencia en el otro pero no en su propia lógica (la violencia del estado de derecho, la paz inexistente, la desigualdad social y el exterminio). Frente a este posicionamiento liberal, la crítica del feminismo que promueve *La Correa Feminista* se posiciona como:

“la crítica profunda y radical de la base de estos delirios que con promesas y discursos de identidades recuperadas, de agravios vengados y de salvaciones definitivas solo nos presentan, desde los poderosos primero y desde los desposeídos después, (...) al aplazamiento eterno de la felicidad y donde – en aras de un supuesto bien superior – lo que siempre queda afuera es la libertad y la vida misma (Bedregal, 1994: 46).

El discurso y la práctica del EZLN “fortalece la idea de que a la violencia sólo se le puede combatir con la violencia y que ésta es válida si viene de los desamparados, los desposeídos, los oprimidos” (Bedregal, 1994: 47); y actúa dentro de las leyes del sistema que critica al asumirse como ejército, declarar la guerra y acudir al reconocimiento de la Convención de Ginebra.



2. Reservas frente a la Ley Revolucionaria de Mujeres. Rosa Rojas en la Introducción al libro que estamos comentando, asevera que:

“[...] La Ley Revolucionaria de Mujeres no es garantía de subversión del orden patriarcal que impera en las comunidades del territorio zapatista, en Chiapas y en el resto del país, ni será algo más que una parcial declaración de buenas intenciones, mientras las mujeres sigan siendo humanas de segunda clase impedidas por el autoritarismo masculino-que también las mujeres ayudamos a reproducir- de ser dueñas de sus cuerpos, con una maternidad libre y secundaria, mientras sus deseos de buena vida siga siendo tema secundario para algún futuro, mientras no sean material, política, social y simbólicamente dueñas reales de sus vidas, mientras su voz no sea elemento vertebral de la construcción social cotidiana” (Rojas, 1994: XI)

Y más adelante:

“(...) en términos generales es evidente que no es feminista en la medida en que sólo plantea unas cuantas reivindicaciones para las mujeres y no una propuesta de comunidad desde la vivencia de lo femenino crítico y consiente, criticado y refundamentado... Desde nuestra perspectiva citadina, occidental e ilustrada, si las mujeres indígenas son invisibles en general y con la barrera de la guerra ya directamente inaccesibles, resulta prácticamente imposible saber si la ley es un producto real de un proceso de las mujeres frente a sus costumbres patriarcales y violentas o si es producto de los líderes ante la necesidad de incorporar a las mujeres a las tareas tradicionalmente masculinas y/o dar una idea de democracia más amplia” (Rojas, 1994: 54-55).



No se considera que las mujeres indígenas sean capaces de agencia dentro del movimiento. ¿Son las mujeres las que enuncian la Ley o es una estrategia de la dirección masculina y patriarcal? Las mujeres indígenas quedan atrapadas en esa no visibilidad que las hace ser representadas como víctimas.

Habría, sin embargo, para estas feministas, ciertas analogías que acercan el “feminismo crítico” al movimiento rebelde. La primera es la *analogía entre “indios” y “mujeres”*, ambos invisibilizados, marginales, que comparten el “no ser noticia”. La segunda convergencia aparece en los aspectos “particulares” del discurso neozapatista, al desnudar la falacia que es el *modelo neoliberal* y sus promesas, y sobre todo, al reivindicar la validez de rebelarse, “...y más que eso, ha instalado una *esperanza para la diferencia*, para la diversidad. Elementos que para las feministas deberían de ser alimento a su imaginación” (Rojas, 1994: 49).

Por último, habría que decir que valoran otras actitudes del EZLN, como el hecho de reconocer que se habla desde una localidad específica, sin pretender imponer una “verdad” a todos; y el acierto comunicativo presente en los comunicados tanto del CCRI-CG como del Subcomandante Marcos (Rojas, 1994: 51).

El segundo tomo de *Chiapas ¿y las mujeres qué?* publicado en Diciembre de 1995 da cuenta del clima político y la gran movilización ciudadana que siguió a la incursión de febrero de ese año, del ejército mexicano en la zona zapatista en busca del Subcomandante, acción que destruye una serie de comunidades y deja incomunicada a la zona por más de un mes. La gente se había refugiado en las montañas. Esta fue la segunda gran ofensiva que el Estado mexicano emprende contra el movimiento, tras los primeros doce días de guerra franca al estallar la rebelión.



El movimiento de mujeres tuvo gran actividad. En febrero de 1995 se realizó la Primera Convención Nacional de Mujeres. La Convención Estatal de Mujeres se había efectuado en San Cristóbal, Chiapas, en Julio de 1994. El ánimo general en torno a un “nuevo pacto nacional” es el contexto para la inclusión de la sexta pregunta⁸¹ en la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia que el EZLN efectúa el 27 de agosto de 1995.

En el segundo tomo de *Chiapas ¿y las mujeres qué?* se publica una respuesta a las posturas principistas del feminismo autónomo publicadas en el primer tomo, escrito por Mercedes Olivera: “Práctica feminista en el movimiento zapatista de liberación nacional”, acompañado del ensayo de Bedregal: “Un diálogo con Mercedes Olivera: Memoria y Utopía en la práctica feminista”. El primero es una visión desde Chiapas, a través de la cual se documenta el entorno organizacional alrededor del zapatismo y los avances dentro de éste último en relación a la participación de las mujeres indígenas y el reconocimiento de su voz y su trabajo. El avance que representa y que produce la movilización frente al modelo colonial impuesto a los y las indígenas.

Para Olivera en el zapatismo y su contexto se juega “la posibilidad de convertir al feminismo en una práctica social amplia (...) En suma, las feministas de campo, que hemos trabajado en Chiapas, valoramos los avances que han tenido las mujeres en la desconstrucción y reconstrucción de sus identidades de mujeres indígenas y campesinas pobres” (Olivera, 1995: 176 y 177).

Los tonos diferenciados del feminismo van apareciendo, por un lado, urbano y radical, a la vez que sectario y dogmático, pa-

81 Originalmente la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia consistía en cinco preguntas. A propuesta de Marcela Lagarde y Daniel Cazés se incluye una pregunta explícita sobre la necesidad de la paridad de la participación de las mujeres.



radóticamente interesado en el feminismo de la diferencia, pero desinteresado de las diferencias mismas entre las mujeres. Claustro de la crítica radical *principista y generalizante* del patriarcado. Por otra parte, el feminismo “de campo”, mezclado con la cultura negada de la diversidad prohibida, la de las etnias, preocupado por las identidades y por los problemas específicos del mundo concreto de las mujeres indígenas. Proveniente del compromiso militante feminista pero también de izquierda, e intersectado con la práctica antropológica de la investigación participante. Este último, aunque reconoce las estructuras patriarcales en las comunidades indígenas, prioriza “la práctica de un feminismo amplio” y visibiliza a las mujeres indígenas como sujetos de agencia social.

“En todo caso, ellas mismas (las mujeres indígenas) serán quienes decidirán impulsar o no el carácter feminista de sus organizaciones y de su movimiento. Nosotras las feministas, desde nuestro papel de asesoras o miembros de las ONGS ayudemos a que las mujeres se vean a sí mismas...” (Olivera, 1995: 184).

La respuesta de Bedregal da cuenta de una subjetividad particularizada también, llena del contexto que informa sus demandas:

“Mi feminismo... intenta ser una invitación a dar rienda suelta a la imaginación, a la autovalidación, a la crítica, a ser malas y saber que podemos ser peores, a no tener miedo, a tener memoria e historia, a sentirnos, a arriesgarnos, a darle nombre a lo que queremos, a inventar la libertad y otros mundos por encima de la(s) norma(s). A ser de-generadas, o sea a vivir fuera del género” (Bedregal, 1995:189c)

La diferencia entre las mujeres no es una marca central para este feminismo y sus imaginarios. Otras maneras de construir



agencia y autovalidación tampoco. La radicalidad opera descontextualizando al sujeto del feminismo, produciendo una generalización de sus contenidos.

El feminismo en torno a la revista *Debate Feminista* es también intelectual, ilustrado, político y con alianzas amplias⁸². *Debate Feminista* como grupo editorial expone su postura frente al movimiento en la editorial de su N° 9, en marzo de 1994. “Cuando estalló la guerra en Chiapas, muchas nos preguntamos cuál era la perspectiva feminista sobre el conflicto”. Y describe varias posiciones que emergieron en la discusión: la simpatía por el movimiento, a pesar de que cuestione al pacifismo, la que se ve más concernida por la situación de las mujeres chiapanecas que eran desplazadas por el conflicto, la que se preocupaban más por el riesgo del proyecto democrático de la nación, la que se entusiasma con la Ley Revolucionaria de Mujeres, la preocupada por la fuerza política de la iglesia católica, etc.

Mencionan que algunas de ellas viajaron a Chiapas y comprobaron, tras hablar con las feministas locales, que “una cosa es la mirada idealizadora chilanga, y otra la dura realidad social”. La existencia de divisiones internas del feminismo desde Chiapas, el rechazo de muchas comunidades a la vía armada, actitudes mesiánicas, patriarcales y autoritarias de la Iglesia católica y de algunos miembros del Ejército Zapatista las hacía cuestionar al neozapatismo y plantear que hay otro camino: “Ese otro camino (que) es el trabajo de masas...”.

El ejercicio de la revista en esta editorial expone una mirada más amplia que deja ver su propia pluralidad interna. Su tono dis-

82 Alianzas entre diferentes ideologías y partidos, que consideran el reto del feminismo en México de los noventa, como lo señala Lamas (1995).



cursivo privilegia las dudas e incertidumbres por sobre los juicios y sentencias. El número de la revista acompaña la editorial con la Ley Revolucionaria de Mujeres y parte de la carta de Marcos donde se explica su proceso, un documento enviado por el grupo de mujeres de San Cristóbal sobre los derechos reproductivos, y reproduce de manera íntegra el “Documento pastoral sobre aborto” escrito por Don Samuel Ruíz. Acompaña a esta selección de documentos el artículo de Bovero sobre el pensamiento laico.

Con este emplazamiento del problema se muestra las ambivalencias en torno a la empatía con el movimiento, al tiempo que se moviliza la principal reticencia en torno a las fuerzas que lo inspiran: la batalla contra una concepción religiosa de la maternidad que considera el cuerpo femenino sólo como vehículo de la vida. La tensión central puede definirse en torno al republicanismo liberal, laico y juarista “[...] Como ya lo señaló Juárez, las leyes no pueden basarse en creencias religiosas” (p. ix).

Sin duda podemos observar en este número el despliegue de la base del feminismo moderno ilustrado en México, que es el laicismo, como un logro de la constitución del Estado republicano. Y es desde este posicionamiento que se caracteriza al movimiento indígena; de ahí la ambivalencia. Si bien se reconoce la lucha indígena como justa, también se reconoce la influencia que sobre las mujeres tiene la iglesia católica, sobre todo, como se verá más adelante, en relación a la demanda central de la agenda política de este feminismo, que es la despenalización del aborto.

En el volumen 24, de octubre del 2001, *Debate Feminista* presenta un número reflexivo sobre los significados más amplios del levantamiento indígena para el feminismo. *Racismo y Mestizaje* es el título de varios artículos que se preguntan sobre el racismo en



México, su papel en la construcción de la nación, sus implicaciones en la construcción identitaria de las mujeres. Artículos como el de Apen Ruíz, “La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario” y el de Marisa Belausteguigoitia, “Descaradas y deslenguadas: el cuerpo y la lengua en los umbrales de la nación”, indagan sobre el nacionalismo y la construcción de lo femenino indígena, visibilizando las operaciones de las ideologías del mestizaje.

El artículo de Rosalva Aída Hernández “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género” es un ensayo crítico al feminismo mexicano por su etnocentrismo y al indianismo predominante por su sexismo⁸³. Para esta autora, lo que no hay que perder de vista es la articulación que hace un grupo de mujeres indígenas de las demandas de género con las demandas autonómicas de sus pueblos, como una “lucha en muchos frentes”, ante la cual el “feminismo hegemónico” no tiende puentes. Y define por feminismo hegemónico al “surgido en el centro del país, y teorizado desde la academia en el que la lucha contra (la penalización) del aborto y por los derechos reproductivos ha sido central” (Hernández Castillo, 2001: 207, nota a pie n.4). El resultado es una agenda feminista hegemónica excluyente, que privilegia las demandas de la experiencia urbana ilustrada, y adscrita a una noción de derechos individuales que no atiende a la idea – quizá para siempre perdida – de comunidad. Por último, el volumen reúne poesía tzeltal y tzotzil, la intervención de la Comandanta Esther en el Congreso de la Unión y un testimonio fotográfico.

83 Las mujeres indígenas se verían en medio de “un movimiento indígena que se niega a reconocer su sexismo y un movimiento feminista que se niega a reconocer su etnocentrismo” (Hernández Castillo, 2001: 217).



Sobre la “agenda” de las mujeres: derechos reproductivos y contenidos del “género” como concepto, una polémica

Sobre el tema de la despenalización del aborto Marta Lamas y el Subcomandante Marcos intercambiaron misivas a través del periódico La Jornada (29 de abril y 11 de mayo de 1994). La discusión ocurre tras una supuesta demanda del EZLN a que en la reforma al Código Penal en Chiapas se instituya la penalización del aborto⁸⁴. Lamas establece el punto de que *la despenalización del aborto es una cuestión central en un proyecto verdaderamente democrático*, en el sentido de “el respeto a la pluralidad y las garantías individuales” (Lamas, 1994: 141). Y también aclara que en nuestros países las mujeres con recursos económicos pueden tener abortos sanitarios y seguros, mientras que las mujeres pobres recurren a interrupciones del embarazo que las colocan en un alto riesgo de muerte. Es decir, las “garantías individuales” están acotadas por la pertenencia a la clase social. Por último, establece muy claramente el punto de que la no despenalización del aborto en nuestro país habla de “la dificultad del Estado mexicano para hacer valer la separación entre *Estado laico e iglesias*” (Lamas, 1994: 141).

En su respuesta, el Subcomandante Marcos niega que el EZLN esté demandando la penalización del aborto, ni la reformulación el código penal en relación a este punto, y transcribe el punto 27 de las demandas del EZLN donde lo que se pide es “Que se quite el Código Penal del estado de Chiapas porque no nos deja organizarnos más que con las armas porque toda la lucha legal y pacífica

84 Esta discusión se recoge en el tomo I de *Chiapas ¿Y las mujeres qué?*, en el capítulo titulado “La repenalización del aborto en Chiapas”, donde se incluye también la nota de Candelaria Rodríguez aparecida en La Jornada el 12 de abril de 1994 que da pie a la polémica.



la castigan y reprimen”(…), para después terminar con “Está claro que nuestra demanda de reforma al Código Penal se refiere a la falta de garantías políticas, ¿o no? (Subcomandante Marcos en Rojas, 1994: 144).

Marcos reitera el que la Ley Revolucionaria de Mujeres *fue impuesta* por las mujeres zapatistas al EZLN, y que los cambios que están haciendo las mujeres avanzan “[...] a pesar de periódicos, iglesias, códigos penales y nuestra, justo es reconocerlo, resistencia como varones a ser arrojados del cómodo espacio de dominación que nos heredaron” (Subcomandante Marcos en Rojas, 1994: 145).

Finalmente, en el estilo posdata, hay dos fuertes aseveraciones: que las indígenas abortan y no por elección propia, sino por desnutrición crónica, y que no piden clínicas para abortar porque no tienen clínicas para parir “Subir las lomas cargando un tercio de leña es algo que ningún código penal toma en cuenta” (Subcomandante Marcos en Rojas, 1994: 145).

El debate sobre la centralidad de la despenalización del aborto entre las mujeres indígenas continúa años más tarde, de diciembre del 2002 a enero del 2003, en la Revista *Proceso* (del número 1362 al 1367), involucrando a otros actores. La polémica se abre tras la publicación del artículo de Carlos Monsiváis (2002) titulado “De Obispos y de geología social”, ocasionado por la “recomendación” de los obispos a las mujeres indígenas de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, en diciembre del 2002, de no usar la palabra género. Participan en la polémica entre otros Javier Sicilia, Marta Lamas, Gustavo Esteva y Sylvia Marcos.

¿Qué es lo que se dirime en esta polémica? Un concepto de género y de derechos sexuales, pero también y de nueva cuenta,



el alcance de la laicidad del estado de derecho en México. Para Lamas,

“(...) en este debate sobre el género, que es también sobre el esencialismo, sería interesante entrar a definir los contornos de ese mundo justo y libre que creemos posible, que para mí no es el del pasado ni el del presente. Un mundo que reconozca la diferencia sexual sin imponer falsas complementariedades y que favorezca el desarrollo de las potencialidades humanas [...] en una utopía de un mundo sin explotación económica los derechos sexuales y reproductivos son un eje fundamental” (Lamas, 2003: 59).

A lo que Sicilia responde:

“Como usted puede ver, no creo en los derechos sexuales ni reproductivos en ningún tipo de sociedad. Creo en la proporción, en la persona, en la diferencia, en el deber y en el lugar del misterio” (Sicilia, 2003: 59).

Desde una crítica cristiana a la modernidad, Sicilia plantea al género como un ordenamiento vernáculo, versus el ordenamiento moderno, donde “el derecho romano es la única medida de todo”. Lo vernáculo, ordena de manera proporcional el universo humano, mediante una guía que modera la acción del hombre frente a la naturaleza física y humana. “Esta proporción implica, entre muchas otras cosas, entender que la maternidad es un don, no un derecho (...)” (Sicilia, 2003: 58).

Para Sicilia, la pérdida de esa proporcionalidad ocurre en el desarrollo societal que se centra en lo económico como valor absoluto, “donde el ser humano ha desalojado de su vida el orden de lo sagrado”, y es justamente ahí, en ese lugar vaciado de sentido



sagrado, donde se genera el debate moderno de los derechos re-productivos.

Esteva, por su parte, responde a Lamas con una distinción propuesta por Iván Illich entre patriarcado y sexismo, el primero, “[...] para hablar de la dominación de los hombres sobre las mujeres en las condiciones vernáculas” (y el segundo), “para hablar de las consecuencias de la desventaja que sólo una sociedad ideológicamente igualitaria puede imponer a sus sujetos humanos que diagnostica como pertenecientes al sexo femenino (...) sin el cual una sociedad basada en la mercancía no podría existir...” (Esteva, 2003: 60).

Proporcionalidad y diferencia frente a igualdad y capitalismo. Sylvia Marcos interviene con un par de cartas al director, que enmarcan de manera distinta toda la discusión, ya que señalan justamente que esta prescinde de la escucha de la voz de las mujeres indígenas en cuestión. En la primera carta (Proceso 1365, pag. 29) advierte sobre la expropiación de la palabra a las mujeres indígenas por parte de los intelectuales partícipes en la polémica, señalando que en la Primera cumbre de mujeres indígenas de las Américas, a la cuál ella fue invitada como Consultora, “la primera preocupación de los obispos fue el énfasis en una ‘espiritualidad’ indígena que no iba revestida de símbolos cristianos...” cosa que fue considerada por los obispos como una “manipulación” y de ser una “perspectiva completamente alejada de la realidad cultural y espiritual de las diferentes etnias que forman nuestros pueblos indígenas”.

Sylvia Marcos se refiere al Mensaje de las mujeres indígenas mexicanas dirigido a la Comisión Episcopal de Indígenas, para resaltar que las mujeres indígenas no se dejaron “amonestar pasi-



vamente como mujeres y como indígenas por los patriarcas de la Iglesia”, citando la parte del Mensaje que dice: “Nos corresponde a nosotras discutir, reflexionar, sobre lo que se llama usos y costumbres que atentan contra la dignidad...sobre todo aquellas cargadas de violencia, como golpes a las mujeres...No se preocupen, las estamos analizando porque también creemos que a nosotros nos ilumina la luz de la razón y la justicia...”. Sylvia Marcos alude a que en esta frase, las mujeres indígenas usan (¿irónicamente quizá?) la misma fórmula que los obispos usan sobre sí mismos. Y además, afirman su horizonte vivencial de tal forma que establecen una diferencia, “su” diferencia, como mujeres indígenas. Cita de nuevo el documento de respuesta a los arzobispos: “...nuestra lucha no es contra los hombres, nuestros hermanos, padres, compañeros, esposos e hijos, es siempre contra los sistemas que aniquilan la diversidad, oprimen, someten y nos sojuzgan y explotan”, y más adelante: “Como mujeres indígenas estamos conscientes y muy orgullosas del don que tenemos de ser madres, pero también respetamos la decisión de cada mujer y de cada pareja de decidir el número de hijos que pueda traer al mundo, de decidir sobre sus cuerpos”. Para Sylvia Marcos, la polémica sobre el significado del concepto “género”, así como la referencia a la maternidad, pierde piso si no se alude a estas consideraciones, y sobre todo, si no se escucha lo que las mujeres indígenas dicen. Sylvia Marcos plantea que las discusiones que ella presencio fueron “ambiguas y rechazantes a veces del concepto” (salud reproductiva), siendo esto más bien una distorsión del mensaje episcopal; aunque las mujeres reclamaron “derechos en sus propias formas de concebirlos”. Es justo este hilado fino de las mujeres indígenas el que no aparece en la discusión de los intelectuales.



Posteriormente, en la segunda carta, (Proceso 1362, p. 80 y 81) Sylvia Marcos contesta a Marta Lamas, insistiendo en las diferentes “posturas teóricas y prácticas sobre el género”, y recurriendo a las palabras sobre la dualidad y el equilibrio de Cándida Jiménez, mixe oaxaqueña, para complejizar la dualidad y la complementariedad entre hombre-mujer, así como entre ser humano y naturaleza; y señala que “No se puede reducir el discurso complejo, filosóficamente anclado en otro registro epistemológico, de las reivindicaciones de las mujeres indígenas a lo que la perspectiva de género o el feminismo reclaman... La preocupación principal es que el discurso feminista, colocado en la élite urbana, actúe como elemento colonizador e “involuntariamente” hegemónico...”, que no sólo no escuche sino que borre y obstaculice la presencia de la otredad o diversidad. “...Es tarea constante revisar los implícitos tácitos de una teoría de género que –como lo dice Aiwa Ong⁸⁵ al referirse al feminismo– “inconscientemente reproduce el deseo masculino de dominio” en su relación con las ‘otras’ indígenas” (Proceso, 1367, p. 81)

Para Sicilia, las mujeres

“[...] tienen todo el derecho de defender (...) sus derechos reproductivos y aplicarlos en sus cuerpos, lo que no tienen derecho es a erigirlos como un valor supremo de la mujer, por eso he dicho que su discurso (el de Lamas) es colonialista, pretende hacer decir a las mujeres indígenas lo que nunca dijeron...” (Sicilia, 2003: 59).

Y para Esteva,

“[...] no hay alguna noción que flote por encima de todas las culturas y épocas, como pretenden quienes comparten

85 Se refiere a Aiwa Ong: 2002



la mentalidad económica de la modernidad, contra cuyo aliento colonialista necesitamos luchar” (Esteva, 2003: 61).

En esta polémica, tal y como lo crítica Sylvia Marcos, se ponen en juego *diversos esencialismos*: el de universalizar la demanda de los derechos sexuales y reproductivos por un lado, y el de una consideración totalmente negativa de la modernidad, por el otro, al comprenderla como sinónimo de su configuración capitalista. Mientras el pasado para Esteva y Sicilia es siempre mejor, para Lamas no es sino ausencia de derechos. Para Lamas no hay nada en el pasado que amerite ser recuperado, para Sicilia lo hay todo. Rotos los vasos comunicantes, la polémica no transita a un diálogo. En medio de la discusión quedan las declaraciones de las mujeres indígenas de la Cumbre, donde Sylvia Marcos mira: hay que oírlas con cuidado, traducirlas, dejarnos interpelar por su horizonte epistémico y emancipatorio.

Hacia otro concepto de modernidad

Otra de las posturas influyentes del feminismo mexicano contemporáneo, sin duda ilustrado y proveniente del centro del país, pero con una agenda más amplia e incluyente, es el que se articula en torno a los posicionamientos de Marcela Lagarde (1996 y 1997) frente al movimiento zapatista. Para esta académica y política feminista, la convocatoria a la Convención Nacional Democrática⁸⁶ muestra su sexismo al no hablar de:

86 En el marco del cese de las pláticas para la reconciliación y la paz en San Cristóbal, en la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, el EZLN convoca a la realización de la Convención Nacional Democrática (CND) con el objetivo de realizar una nueva Constituyente, en agosto de 1994.





“[...] la opresión patriarcal como uno de los graves problemas nacionales... (hay que) politizar para transformar la dominación genérica... De no ser así, para nosotras es más de lo mismo (...) Si no deconstruimos el patriarcado social y mental, lo recreamos” (Lagarde, 1994a: 171).

Para Lagarde, el Movimiento articulado en torno al EZLN, y que busca un nuevo pacto social, debe tener como eje central la democracia de género, que es lo que el feminismo y las mujeres *pueden aportar* a la democracia en todas las instancias de la vida colectiva⁸⁷. La democracia genérica sostiene el principio de la paridad, el de la justicia, y el de la libertad. El reclamo de Lagarde es fuerte y brillante. Está hecho de cara a quienes este feminismo quiere como aliados: la izquierda, los indígenas, el movimiento neozapatista.

“Al atisbar en los espacios políticos, las mujeres somos miradas (...) como entes extraños, polizontes revestidas en ajenas travesías. Ahí, en los espacios privilegiados de invención del mundo, somos recibidas para cambiar, pero no para cambiar nosotras, tampoco para que los hombres cambien, ni en su relación con las mujeres ni en su condición masculina, sino para que los hombres intercambien su poderío” (Lagarde, 1994: 191).

Así, el reclamo feminista es el de participar con otros en la aventura de la invención de lo humano; el feminismo de Lagarde admite más experiencias contradictorias, refiere a procesos de “autocreación”, de “sororidad”⁸⁸, de “existencias autorreferidas y

87 “El feminismo no debe ser sólo patrimonio de las mujeres (...) Debe ser patrimonio de la sociedad en su conjunto” (Lagarde, 1994: 201).

88 Hermandad y solidaridad entre mujeres, es la manera de traducir sisterhood, y quiere indicar una política de hermandad entre las mujeres. Este concepto es muy fre-





feministamente politizadas... Ya no luchamos por las causas de todos, nada más” (Lagarde, 1994: 189).

Consciente de que las mujeres participan y trabajan, se movilizan y apoyan, el posicionamiento de Lagarde es muy claro: el movimiento neozapatista tiene que hacer suyas las demandas de la “democracia de género”. Las alianzas solidarias se perfilan como la forma de romper con el aislamiento de cada lucha particularista. Lo particular es comprendido desde un horizonte de comunalidad posible.

En agosto de 1995, estas ideas toman la forma de la sexta pregunta en la Consulta Nacional del EZLN: ¿Debe garantizarse la presencia y la participación equitativa de las mujeres en todos los puestos de representación y responsabilidad en los organismos civiles y en el gobierno?

“Tal vez encontremos en la consulta que la misoginia y el antifeminismo han hecho mella aún entre quienes luchan por todas las causas verdaderas, las cuales no ven las causas de las mujeres” (Lagarde, 1995: 259).

Lagarde caracteriza a sus contemporáneas:

“Las mexicanas hemos cambiado profundamente, pero somos fronterizas y cada una sintetiza mundos, culturas, maneras de vivir y modos conservadores y modernos de ser mujer. Somos bilingües y hablamos en lengua tradicional y en lengua de género, pensamos contradictoriamente y nuestros deseos entreverados corresponden al mundo inconsciente de la ley del padre, de los mandatos femeninos y los tabúes tanto como al nuevo mundo apenas amasado con nuestras manos feministas”, (Lagarde, 1994: 190).

cuenta en algunas tendencias feministas.





Construye el puente con las indígenas zapatistas, también contemporáneas, que a partir de su etnicidad forman parte de un “espacio supraétnico de referencia identitaria: paradigma moderno –universal– de nuevos modos de vivir y de ser” (Lagarde, 1997: 161).

Así, tan contemporáneas como las ciudadinas, las mujeres indígenas zapatistas

“... aún sitiadas militarmente van deshaciendo fronteras infranqueables de tiempo y de lugar. Ellas conjugan, entretreídos, círculos históricos que corresponden a modos de vida, tradiciones y sistemas culturales diferentes (...)” (Lagarde, 1997: 161).

Pre-modernas por su condición patriarcal; modernas, “porque han desarrollado la valentía cívica, la solidaridad, la justicia y la racionalidad discursiva, tanto como para asumir la transformación de su mundo inmediato y de la nación (...) críticas posmodernas que reivindican su derecho... a la modernidad. (...) más allá de las fronteras infranqueables de la opresión étnica, a través de su renovada identidad de género se identifican con otras mujeres y trascienden el particularismo que les impedía ser parte de la causa contemporánea de las mujeres en el mundo (Lagarde, 1997:161 y 162).

Lagarde plantea el problema de la legitimidad de la guerra y la muerte. En diálogo con el pacifismo reivindicado como “ética feminista”, Lagarde argumenta los fundamentos filosóficos que se desprenden de las precarias condiciones de vida de los protagonistas de esta guerra:



“La compleja concepción de los indígenas insurgentes ve en la salud la más elemental y el primero de los derechos humanos: el derecho a la vida” (y continua más adelante) “en el discurso zapatista la muerte evitable legitima su decisión de entrelazar a la previa superposición de muertes, una última y definitiva: la muerte optada, la muerte insurgente, último recurso para conjurar la impotencia, y acusación violenta ante tanta muerte infligida y etnocida” (Lagarde, 1997: 154 y 155).

Como contraparte también a la idea de que siendo mujer-soldado sólo se produce la masculinización, vislumbra el potencial de significados de protagonizar esta guerra siendo un sujeto de múltiples subalternizaciones:

“Ser Zapata, siendo mujeres, implica remontar demasiadas diferencias y demasiados escalones opresivos (...) La incorporación al ejército rebelde ha permitido a las zapatistas adquirir un nivel y una posición política en la nación; hoy es evidente que además de tener una etnicidad, han adquirido una nacionalidad compartida. La conciencia de ser zapatista encierra para más y más mujeres, afares paritarios de género depositados ideológicamente en la vivencia guerrillera femenina” (Lagarde, 1997: 160).

El levantamiento, nos dice, “ha introducido *paridades impensadas*”, concepto esencial para comprender como en la lucha, que también es creativa y generadora de nuevas experiencias, ocurre una dimensión pre-figurativa de los contenidos de género *por venir*.



Los posicionamientos reseñados de estas vertientes del feminismo mexicano en relación al movimiento insurgente dejan ver la composición heterogénea de los feminismos mexicanos. El feminismo pacifista de *las autónomas* trabaja con categorías generales y abstractas que finalmente esencializan los contenidos del “patriarcado” y dogmáticamente, postulan principios desde un “deber ser” del “feminismo crítico” donde se privilegia su propia experiencia *versus* las mujeres y sus articulaciones de sentido.

En el caso de *Debate Feminista* se deja ver un posicionamiento que privilegia la idea de la individualidad y de libertad moderna, donde el control sobre el propio cuerpo es esencial. Es una visión que pone en el centro del dilema feminista el control reproductivo de la mujer. La reproducción sexual forma parte del discurso normativo del Estado, de la familia, de la iglesia. Y en este sentido, lo social es el terreno del dominio y de la subordinación de las mujeres, del control de sus cuerpos y de sus facultades reproductivas. La despenalización del aborto, los derechos sexuales y reproductivos, son entonces el eje de la articulación del proyecto democrático feminista. Ahora bien, al universalizarse la condición de atomización individual, se da por supuesto que cuando la demanda de los derechos reproductivos no se llega a articular, a la manera de este feminismo, es debido a la *influencia* del Vaticano y de la Iglesia. La postura de este feminismo se dirige más hacia el Estado, la ley secular y la ley religiosa, sobre la sexualidad de las mujeres y la maternidad. Ese interés central, sin embargo, le impide desarrollar una crítica más amplia a la modernidad en general y al nacionalismo mexicano y sus ideologías en lo particular.

La tercera postura considera la *contemporaneidad* de distintos universos, tanto en el contexto urbano como en el rural. Su



categoría fundante es la del patriarcado como estado de cosas que hay que desconstruir en todos los ámbitos, y no sólo en el terreno del cuerpo y sus derechos reproductivos. Se trata de refundar la vida toda, la cotidiana y la política, desde los órdenes más ejemplares de lo íntimo: la sororidad, los afectos, el amor.

Las voces de mujeres indígenas empiezan a ser audibles formando parte de estas polémicas; la segregación clasista y étnica que el nacionalismo/indigenismo mexicano ha creado, ha generado grandes separaciones entre las mujeres. Estas separaciones están redefiniéndose. Las voces de las mujeres indígenas están ya en otros contextos, los que el movimiento local e internacional ha ido abriendo, que son campos de enunciación para una palabra propia. Y por “propia” no quiero sugerir “intocada” por discursos varios. Justamente lo contrario, palabra que se a/propia de una multiplicidad de discursos para *ser en el mundo*, y *hacer nacer el mundo*, para enunciarse y enunciarlo.

La discusión convoca a elucidar localmente los significados específicos de la “emancipación” de las mujeres indígenas, desestabilizando nociones unívocas y universalistas de conceptos como “liberación femenina”. No se trata de abdicar de estos conceptos, sino contextualizarlos, llenarlos de contenidos diversos, localizados y útiles para un sujeto concreto. En su conjunto, el neozapatismo indígena mostró al feminismo mexicano una visión de las mujeres indígenas como sujetos plenos y diferenciales, conscientes de su discriminación social, racial y de género, y conscientes también, de sus diferencias identitarias. Su discurso es cada vez más fuerte, y en él se combinan reclamos por justicia social, genérica y por el reconocimiento cultural. La discusión en torno al neozapatismo provocó en los feminismos mexicanos mayor *auto-*



reflexión en el espejo clasista y racista de la nación. Esta, la nación, aparece como objeto de elucidación feminista, que no se agota en su caracterización en tanto “patriarcal”, sino en la reconstrucción del complejo dialogismo que la constituye, y del cual las mujeres, blancas y de color, mestizas e indias, formamos parte. En este diálogo los feminismos expanden las fronteras que su propia localización les impone, empiezan a ver más, y al hacerlo, avanzan hacia la construcción de una convivencialidad plural.

Podemos afirmar que estamos en otro momento a nivel nacional: para el feminismo mexicano, la interlocución y el diálogo con las mujeres indígenas lo ha obligado a revisar su etnocentrismo y por ende su agenda política. Para las mujeres indígenas, el diálogo con las feministas ha contribuido para el esclarecimiento de su propio feminismo indígena y su propia agenda política y de género. Las instituciones académicas son aún muy rígidas y poco creativas frente al reto de abrir espacios para dialogar con inteligencias y sabidurías que corren por caminos no formales⁸⁹. Sin embargo, el trabajo conjunto que están realizando mujeres mestizas e indígenas en torno a los derechos de las mujeres, las autonomías de los pueblos indios y el Estado multicultural o Plurinacional, es ya un referente insoslayable de un proceso de descolonización de los saberes en general, y de los saberes de género en lo particular:

89 Hay ejemplos alentadores de estas alianzas, uno de ellos fue el encuentro-taller realizado en la Cd. de México en noviembre del 2005 con mujeres indígenas de México, Guatemala y Nicaragua convocado por el CIESAS a través de Aída Hernández. El libro *La doble mirada*, coordinado por Martha Sánchez Néstor, amuzga de Guerrero se presentó en ese contexto. Otro libro importante es el de Zoila Reyes Hernández, (2005). Y un evento de gran relevancia es la formación de la Red Interdisciplinaria de Investigadores Indígenas, que convocaron a un coloquio para pensar el Bicentenario en el 2010; de ahí surge la iniciativa de realizar el Seminario repensando al Género desde Adentro, que se efectuó en el CRIM durante los meses de marzo a mayo del 2011.



“...el silencio de muchas mujeres indígenas se fue desvaneciendo sólo cuando las hijas de las montañas, ríos, laderas, cerros, campos, fuimos capaces de demostrar a la sociedad que aquí estamos, y las formas fueron muchas. Las marchas, las huelgas, las armas, las palabras, las propuestas, las interlocuciones, los rostros, la dignidad nuestra, ser mujer, ser indígenas, ser madres, ser hijas, ser feministas; esa identidad es otra historia apenas de algunas, pero que ya contribuye a ser más visionarias en nuestra propia lucha” (Sánchez, 2005: 22).

Feminismos locales encontrados

La complejidad del proceso neozapatista y los múltiples actores que se ven implicados en referencia al tema “zapatismo y mujeres”, me lleva a presentar dos entrevistas que ilustran posicionamientos polares de *mujeres mestizas organizadas* afincadas en San Cristóbal de las Casas, en torno a sus propias expectativas del zapatismo. Estas entrevistas dejan ver también cómo sus posicionamientos tienen referentes “glocales”⁹⁰. Por un lado, se derivan de las lógicas de agencias internacionales que enfatizan agendas propias, y por el otro, del movimiento magisterial, otro de los actores importantes en la construcción de la política local. Podemos ver así que el discurso feminista es un terreno múltiple y contestado en su interior, y mostrar las representaciones que tiene de los y las indígenas.

Hemos señalado que el horizonte organizacional de las mujeres en Chiapas tiene una tradición importante. Las mujeres siem-

90 Como lo desarrolla Roland Robertson (2000) para captar la complejidad de lo local-global, donde los procesos de homogenización se imbrican con los de heterogenización.





pre han estado ahí, apoyando la lucha agraria, participando en las organizaciones mixtas y creando cooperativas y asociaciones desde los años setenta. La década de los ochenta es el inicio de la proliferación de las Organizaciones No Gubernamentales a nivel mundial. Ello proviene tanto de necesidades de la sociedad civil local, como de las políticas de los organismos internacionales que promueven sus agendas financiando ONGs. Los noventa fueron la década de la “oenegeización” del feminismo latinoamericano (Alvarez, 1998).

Asociaciones civiles que trabajaban con mujeres indígenas en las comunidades y en la ciudad, como el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, el Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM), el grupo Kinal Azentik, el Centro de Capacitación para la Ecología y Salud de San Cristóbal (CCESC), Chiltak, y otras organizaciones más (Olivera, 1994) ya estaban bien asentadas cuando da inicio el movimiento.

Al estallar el movimiento, muchas de estas organizaciones fueron aliadas naturales de la población civil en resistencia, se incorporaron al movimiento civil que reclamaba una paz con justicia y dignidad para los indígenas, participaron en los Diálogos de San Andrés en la mesa sobre cultura y derechos de las mujeres indígenas, apoyando la “intermediación” del proceso y las redacciones finales de los acuerdos.

Estas organizaciones tuvieron un papel muy importante en el movimiento político que promovió la realización de la Convención Estatal en 1994, y la Convención de Mujeres en 1996, pues funcionaron como un puente importante entre los feminismos urbanos y las mujeres indígenas organizadas. Sin embargo, su relación con la dirigencia política del EZLN fue más o menos difícil.



Confrontadas con una voz de mando primordialmente varonil, y con una jerarquía militar mayoritariamente masculina, las feministas encontraban obstaculizados los lazos directos con las mujeres participantes en el movimiento. Se van perfilando básicamente dos posiciones feministas locales: en una domina el escepticismo en relación a la capacidad del movimiento para incorporar y escuchar las voces de las mujeres indígenas, en la otra, predominó la incorporación militante al movimiento, y a partir de esta inserción, el reclamo de los derechos y las perspectivas de género. Estas posiciones son diferentes al dialogismo feminista reseñado anteriormente, ya que se trata de feministas que trabajaban con anterioridad en la zona, con agendas de género específicas en relación a la plataforma que establecen las agencias internacionales. Su “trabajo” era directamente con las mujeres indígenas, en un terreno cada vez más politizado y donde ciertas intervenciones de organizaciones civiles empezaron a ser contestadas.

“Los señores zapatistas”

Adriana nos habla desde la experiencia de un feminismo profesional de varios años de trabajo en la zona. Su organización ha ido centrándose cada vez más en el trabajo con mujeres indígenas. Ha accedido a entrevistarse conmigo⁹¹ porque hay “ciertas cosas que deben de ser dichas”. Su experiencia en capacitación de mujeres indígenas se remonta a 17 años. Su participación ha sido a través de organizaciones relacionadas a la medicina indígena. Tras el levantamiento colabora con otra ONG claramente feminista en la zona del conflicto. Tras una serie de talleres, impartidos entre 1995 y 1996, a ella y una compañera se les prohíbe el trabajo en la zona. Adriana no encuentra apoyo en su ONG:

91 Entrevista sostenida en San Cristóbal de las Casas el 16 de julio de 1999.



“Mi equipo no supo cómo apoyarme. ... Dijeron, está bien, que ya no entre...pero en otra zona, una líder muy importante dijo, ¿y por qué no va a entrar? Ya con eso, pude entrar otra vez en esa zona. *Ella montaba a caballo*, tenía una posición hasta mejor que la de otros hombres”.

Adriana afirma que el trabajo que realizaban las agrupaciones feministas comprometidas en desarrollar la conciencia de género no era bien recibido por la dirigencia:

“La gente de la Realidad decía que era una contrainsurgencia, que cuestionaba sus jerarquías, que dividía... Otras ONGs incluso, nos veían como locas, de hecho, ninguna ONG pudo hacer ese trabajo... Ni las ONGs ni las estructuras zapatistas han posibilitado que se de ese trabajo, y la Iglesia tampoco. Claro, hay empoderamiento de algunas mujeres, pero es como utilización y no en general, para fortalecer a las mujeres”.

Le pido a Adriana que me explique con más claridad qué era lo que sucedía, por qué no era posible hacer “trabajo de género”:

“No había un plan, y las que más sufrían eran las mujeres mayores. No había reconocimiento a nuestro trabajo. Ellos (los zapatistas) no confían en las mujeres. Creen que las mujeres son tontas, tienen a sus hijos, sirven para enfrentarse al ejército, pero no las valoran. No creo que es real la integración de las mujeres a su ejército. Hay desconfianza. No hubo nunca una revolución como dice Marcos, y en los encuentros intergalácticos siempre hay un pitorreo cuando se sugiere una mesa de mujeres, y en la Realidad, la manta que tenían las mujeres lésbicas, la quitan... el discurso tiene sus limitaciones, y con las mujeres, es vertical”.



Es claro que el reclamo de Adriana además de a los zapatistas, es a las propias ONGs, que relativizan lo que ella considera importante, el trabajo de género. La desvalorización de las mujeres es algo que le ocurre tanto a las indígenas como a ella misma, se da en los dos ámbitos. Le pregunto si ningún líder indígena varón se toma en serio el discurso sobre las mujeres:

“Tal vez los jóvenes, en algunas comunidades, hay más sensibilidad. Pero no eran líderes... Se cuenta muchas cosas de los comandantes, y de Marcos. Yo tuve amigas cercanas que estuvieron envueltas en esto... pero la pregunta entonces es, en nuestro mundo, ¿cuántos varones son diferentes? No hay muchos, ¿no? Esto también se da”.

Adriana voltea la mirada, y al establecer la distancia entre “dirigentes” y gente común, otorga más sensibilidad a estos últimos, y a los primeros los empata con “nuestro mundo”, el de los ladinos o mestizos. Quizá por ser dirigentes son más mestizos. Finalmente, le pregunto cuál es su visión de las mujeres indígenas en las comunidades.

“Antes del 94 *yo no tenía esperanzas*, conociendo a las mujeres de Los Altos. Muy pobres, analfabetas, monolingües, con 10 hijos, maltrato familiar muy fuerte, sin espacio importante de decisiones... En el 94, me emocionó tanto... tan emotivos los discursos del sub... y ahora, trabajando en la zona de conflicto, veo que no hay cambio, que las mujeres dependían más de los hombres, y se hacían más vulnerables... tal vez en las jóvenes, hay un poco más... llego a la conclusión de que lo que hagamos debe ser micro... tiene que ver más las historias personales que los movimientos (sociales, en los cambios en las mujeres).



Siento que las mujeres que cambian es porque tienen un padre, una madre, que las impulsó... que las motivó, lo demás te ayuda, pero no es suficiente”.

La esperanza renovada de Adriana la lleva a esperar un cambio uniforme, o por lo menos muy evidente, a partir del movimiento. En cambio, encuentra una lenta transformación, y a sus ojos, muchas veces obstaculizada por la misma estructura político-militar. Su indicación sobre la importancia de la historia familiar es muy importante. Efectivamente, en una comunidad donde todos son zapatistas, la participación de las mujeres depende más de su situación al interior de la familia. Así como el neozapatismo no garantiza mayor *empoderamiento*⁹² de las mujeres, a pesar de que formalmente instituyan un marco para ello, éste puede ocurrir por circunstancias particulares que potencian la agencia de mujeres, en situaciones que podrían ser consideradas más difíciles:

“...en procesos deteriorados conocí mujeres muy empoderadas. En Los Altos, conocí a una mujer que tenía 10 hijos, era la mujer de un líder, y era diferente. Hacía que la siguieran. Era cálida y cariñosa, su relación con sus hijos era buena. En otra zona, otra líder, Carmela, era otro tipo de mujer, tenía más talleres (había asistido a más talleres), era muy clara... en Margaritas había una partera, y en Chamula, una mujer viuda... En la frontera, han sido las mujeres más jóvenes las que me han gustado más... Hombres, me han gustado menos”.

92 Empoderamiento es un concepto desarrollado al interior de las propuestas de género dentro del marco de las políticas del desarrollo, y es un concepto clave en la mayoría de las agencias internacionales. Tiene varias dimensiones, pero en su conjunto, se mide por la autonomía y la capacidad de decisión, de representación y de acceso a los recursos de las mujeres *versus* los varones en contextos rurales.



Las políticas del neozapatismo hacia la sociedad civil y las ONGs han cambiado mucho desde entonces, coincidiendo autocríticamente con cuestiones que apunta Adriana. Se ha hecho una revisión de la falta de planificación de las intervenciones de las organizaciones civiles. Sobre este distanciamiento encontramos un dato importante, en el contexto del lanzamiento de La Otra Campaña.

El 7 de septiembre del 2005 en la Jornada, una nota de Rosa Rojas dice “El EZLN expulsó de sus zonas de influencia a grupos feministas”. La nota cita la denuncia hecha por el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, el Colectivo Feminista Mercedes Olivera A.C., el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas A.C. y el Feminario:

“No entendimos nunca porqué, sin ninguna explicación, se nos pidió a algunas ONGs salir de las comunidades y regiones zapatistas donde trabajábamos, aún cuando los proyectos que realizábamos estaban diseñados junto con los mandos, discutidos con las comunidades y administrados con transparencia. Sabemos como ustedes que los problemas de género son universales. Nunca hemos pensado que por pertenecer a la organización éstos desaparecerán (...) pensamos que tampoco se pueden obviar. Alcanzar el respeto y la igualdad entre hombres y mujeres, recuperar la posibilidad de decidir sobre nuestros cuerpos, ejercer una sexualidad libre y responsable y revalorar nuestras identidades nos llevará tiempo, más aún cuando las desigualdades se esconden en las costumbres. ¿Qué podíamos hacer cuando las mujeres violadas o maltratadas recurrían a nosotras para recibir atención? ¿Qué hacer para prevenir estos problemas? Varias veces demandamos a su organi-



zación un espacio para hablar de éstos y otros problemas como la compra de mujeres o los despojos de tierras en zonas zapatistas, pero no obtuvimos respuesta (...)” (Rojas, 2005: 20).

La dirigencia del EZLN contesta de inmediato, y hace pública su *vocación feminista* declarada, en la posdata del comunicado del 7/8 de septiembre del 2005, donde se responde a la denuncia hecha por las ONGs feministas chiapanecas:

“En efecto, con ustedes (...) nuestra estructura político-militar cometió, en años pasados, una serie de arbitrariedades e injusticias. [...] prácticamente en todas las zonas. Por ello les pedimos ahora disculpas públicas (a ustedes y a tod@s a quienes lastimamos)... no basta el pedir disculpas (ni bastan las sanciones que se dictaron en su momento a los mandos responsables de esos autoritarismos). Por eso es que desde el año 2001 iniciamos un proceso de reestructuración interna encaminado a desprender el aparato político-militar... de las estructuras civiles propias de las comunidades indígenas. Reconocimos así que la presencia de nuestros mandos político-militares no siempre era benéfica para el desarrollo de la resistencia... por eso fue que se crearon los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno y por eso los compañeros y compañeras autoridades civiles toman ya sus decisiones sin depender o consultar siquiera a los mandos militares. Todo el trabajo en comunidades incluyendo el muy loable de promoción de los derechos de la mujer, se ve ahora y desde hace dos años directamente con las Juntas de Buen Gobierno y las autoridades de la comunidad... Ustedes... no verán más



en nosotros un obstáculo para su quehacer, *sólo tendrán que ganarse la aprobación y el beneplácito de los propios pueblos...* Esperamos sinceramente que el error que cometimos y que reconocemos públicamente no las detenga en su trabajo de defensa y promoción de los derechos de la mujer indígena y no indígena” (www.revistarebeldia.org).

El guiño es claro, el feminismo no es, no debe de ser, un enemigo para el EZ. El feminismo, los feminismos, deben “ganarse a los propios pueblos”, ese es el reto.

“Sentirse parte de la lucha”

Jazmín⁹³ es una maestra militante en el movimiento del Magisterio en Chiapas, y una feminista declarada que ha participado en algunos grupos de mujeres. Participa como asesora en el proyecto educativo del EZLN. Ella de inmediato establece una continuidad entre el movimiento zapatista y el feminista:

“Las que están lejos como tú y las que estamos cerca, nos lo hemos planteado. De alguna manera, todas tenemos esperanzas en esta lucha. El neozapatismo es una forma de concretar sueños, incluso el sueño feminista... Creo que muchas estamos involucradas en esta lucha, porque creemos en esta utopía de hacer un proceso de liberación, de caminar hacia procesos más justos de igualdad entre todas las personas y entre hombres y mujeres, y de generar un futuro diferente para niños y niñas. Una vez tuve la posibilidad de hacerle una notita a la Mayor Ana María... es una mujer muy joven, muy fuerte, coordina la región de Los Altos, y se ve el ejercicio de poder porque ordena y

93 Entrevista realizada en San Cristóbal de las Casas, el 17 de julio de 1999.



manda muy bien... Por ser mujer, ella contempla incluso la situación de las mujeres... Que hay dificultades, sí, pero yo siento que no están cerradas las posibilidades... (esas posibilidades) se concretan más en la escuela nueva que se quiere”.

“Hace poco (nos) enteramos de una carta que decía que los zapatistas son machistas, que no dejan trabajar a las mujeres, etc. Yo no soy ajena a este proceso, a los indios no los vamos a investigar o vamos a trabajar ahí... hay que sentirse parte de la lucha, del proceso, es diferente y también me parece que si hay que criticar a los compañeros, hay que hacerlo de frente... cuando di el taller, (un taller de género para los jóvenes maestros indígenas) vi el nerviosismo de compañeros de aquí, y yo les dije, si lo que vamos a decir les molesta y nos corren, pues nos vamos, pero lo vamos a decir, porque yo no entiendo un proceso que no cambie de raíz. Y siempre he sido muy dura... Pero lo que no voy a hacer es engordarle el proceso de guerra al gobierno. Con los compañeros se puede platicar, y depende de cómo llegues, y cuáles sean tus intereses. Si tus intereses son de un trabajo en una ONG porque ahí te pagan, pues está bien, y a fuerzas tienes que sacar el objetivo de ese taller. Los que planteamos la educación integral, somos más ambiciosos, queremos un proceso al que le queremos dar seguimiento... Por ejemplo ahora, ya hablamos de roles y de desigualdad, entonces, bueno *compa*, que te pasa, porque te está lavando la ropa la compañera, ¿no? Entre broma y broma, se tiene que cambiar eso... y en cualquier proceso, los hombres no quieren perder sus privilegios...



yo tengo esperanzas en la gente joven, la gente grande ya está hecha... nuevas generaciones, ir sentando en los hechos y no en los discursos, que se vean, que sea objetivo lo de los derechos... es difícil, pero no podemos desistir. Posicionarse desde afuera es muy fácil. Es como en tu familia, tienes que reconocer que es tu familia, porque si no, pues dices, que ahí se vean... Yo soy gente de aquí y soy zapatista, y en el movimiento zapatista habemos feministas. Es un reto, y vamos a llegar a sus últimas consecuencias”.

Jazmín se posiciona como parte del movimiento, reivindica su feminismo, y también entiende que los cambios son micro. El camino de la educación es el idóneo. Al igual que Adriana, las nuevas generaciones le dan esperanzas para esa transformación. La crítica de Adriana se da en exterioridad al movimiento, desde el lugar de la “experta” o profesional que contribuye con un conocimiento ya constituido. Ambos relatos nos dejan ver, sin embargo, una utopía feminista, sin la cual el movimiento y la transformación es considerada trunca. Un *plus* que resulta difícil para los propios compañeros de lucha. Una promesa. El “sueño feminista”, no definido pero anhelado por ambas, aunque se posicionen en lugares que las enfrentan dentro del proceso.

Delfina: una mirada local desde otro lugar

Delfina es una mujer tojolabal. Dejó su comunidad, Plan de Ayala, hace mucho tiempo. Me acompaña varias veces a San Miguel Ch’ib’tik. Ella tiene mucha experiencia en hacer “campo”, ya que ha participado en varias investigaciones. Hacemos varias entrevistas juntas, ella traduciendo y preguntando en “lengua”.



Delfina sale de Jotaná/Plan de Ayala muy joven. Crece en el intercambio con el mundo mestizo y norteamericano, ya que durante varios años trabaja con Julia, una mujer estadounidense con la cuál convive cerca de doce años. Es su empleada, su acompañante y la apoya en los trabajos de traducción de la Biblia. Delfina va tomando distancia de su mundo, va participando en la política. Hace tiempo vive en Las Margaritas⁹⁴.

Delfina es un puente entre el mundo indígena tojolabal y el mundo urbano tojolabal, y entre lo mestizo y lo tojolabal. Simpatiza con el movimiento neozapatista. Delfina constituye una parte de mi mirada, contribuye a mi perspectiva⁹⁵, tanto del proceso zapatista como del mundo tojolabal. ¿Quién es Delfina y cómo la conozco?

Mujer de aproximadamente cincuenta años, usa el pelo largo, lo tiene negro y un poco ondulado, lo peina agarrando la parte central, o haciendo una trenza. Usa sus blusas tojolabales, blancas y con ribetes de colores, y sus faldas amplias, pero también sabe vestir con tenis y jeans, para ir “a campo”. Siempre se pone sus largos aretes. Desde hace tiempo trabaja en “proyectos”:

“Trabajé con los guatemaltecos en 82, 83; con las madres⁹⁶.

Primero en la línea, ahí vi como bajaron todos del cerro.

En el 82 tuve que buscar trabajo. Había un programa de

94 Las entrevistas realizadas a Delfina fueron durante el año de 1998 y 1999.

95 Mi “informante”, en términos convencionales. Sin embargo, uno de los supuestos que están presentes en esta investigación es la de que el relacionamiento con la comunidad “estudiada” debe ser ejercido en contemporaneidad con ellos, es decir, cuestionando la radical “exterioridad” que supuestamente tenemos frente a ellos, sin negar su diferencia.

96 Esta es una fuente importante de experiencia política en la región, como lo decíamos en el anterior apartado. El refugio guatemalteco albergó un importante trabajo de género, promovido institucionalmente, incluso por la misma ACNUR.



desarrollo infantil para los refugiados, era un proyecto... empecé a trabajar ahí, primero a pesar niños. Llegaron aquí muy enfermos. Todavía estaba casada, pero casi yo lo mantenía... Dolor del alma los guatemaltecos... después vino la ayuda, pero cuando llegaron los niños con las pancitas así (hace un gesto implicando lo hinchadas)... Les enseñamos a hacer pan, a comer mejor... cuando llegaron, llegaron peor que los mexicanos. Ya después, llegaba de todo: bultos de leche, de minsa, zapato... los mexicanos ya estaban peor...”

Conocí a Delfina en casa de Gemma, en Comitán, en agosto de 1997. Ellas tienen una vieja relación de amistad. Gemma me “encarga” con ella para que me apoye en el trabajo de campo que iniciaré en la comunidad. Delfina me observa con unos ojos pícaros que se ven invadidos por una incipiente catarata. “¿Será que vas a aprender tojolabal como la Gemma?” me cuestiona.

En febrero de 1998 estoy en su casa por primera vez, en Margaritas. Su casa tiene dos recámaras, una cocina y un cuarto con la cocina tradicional, es decir, un horno de leña para el fogón. Me explica que cuando se trajo a su mamá a vivir con ella tuvo que hacer ese cuarto, porque si no, su mamá estaba triste: *no había alma en su casa...* La cocina de leña la prenden un par de veces por semana. Nadie cocina ahí, es sólo para calentar la casa. Su madre, de nombre María, es una señora de noventa años, fuerte, delgada, alta para los estándares tojolabales, con su cabello largo, cano, trenzado, y un paliacate rojo que se pone en la cabeza.

“Éramos dos mujeres en ese trabajo (con los guatemaltecos). Yo busqué una mi compañera... íbamos a los Altos, a San Andrés, en el mismo programa, a trabajar con



las mujeres, hortaliza, hicimos un horno... tengo fotos... una parte estoy muy contenta porque con el programa, ay, como lloramos con las mujeres... me conocen mucho. Pero ya no puedo caminar, le digo a mi amiga... una parte me gustó mucho mi trabajo, pero como he sufrido... El dinero venía de Oregon, eso sí, nos pagaban bien..."

Delfina sigue desplegando ante mi la experiencia que tiene, los procesos tan diferentes que conjunta en su persona, y cómo es autoreflexiva sobre sus propias vivencias y su condición actual.

"A mí desde chiquita me jugaron"

Delfina fue dada por su padre a la edad de trece años, a un hombre mayor, en la misma comunidad. Por ese hombre ella "nunca sintió nada". Sus padres la recogieron a los once meses de que la dieron, porque el marido era borracho, y un día "peleó con uno mi hermano", me dice. Delfina ya estaba embarazada.

"La costumbre me gusta toda, pero esa no, porque yo sufrí. Ya no es así (lo de vender a la novia), pero se siguen casando chicos, sólo que es su gusto⁹⁷. Las mujeres también. Pero antes hicieron trato, lo encierra la mujer con el hombre..."

Delfina me cuenta su historia a lo largo de varias entrevistas⁹⁸. La convivencia con ella me hace aprender del mundo tojolabal una sensibilidad donde se privilegia la delicadeza, y mucho humor.

"Salimos (de la comunidad) *por enfermedad*. Murió mi papá, vino mi mamá con una mi tía, a Margaritas. Yo le

97 Esta es una observación muy importante. La Ley Revolucionaria de Mujeres recoge este sentir mayoritario en las mujeres indígenas, la demanda de que cesen los matrimonios concertados por los padres, el "derecho" a elegir cuando y con quien se casan, muy común en la época que nos relata Delfina, hace tres/cuatro décadas.

98 Sostenidas durante 1998, 1999 y 2000.





dije que me voy a salir también, pero me quedo cuidando la casa ese año. Había mucho café. Lo puse en costales, terminé de cortar y arreglar el café, y empecé a desgranar el maíz. Me ayudaba una mi prima hermana. Me preguntaba para qué hacía yo todo eso, y yo no quería decir que ya estoy para salir... Poco a poco terminé el maíz, ya se dije a mi prima, ya me voy a ir. Quemé todos los papeles, actas de nacimiento, todo lo quemé. Pensé que ya no va a servir. Me encabroné porque murió mi papá. Antes creíamos que hay brujo, todos lo creíamos... Yo ya tenía a mi hijita, ya estaba yo bien enojada... Se enfermó mi papá, se fue cayendo la vaca, la yegua, se murió todo... entrando la noche, se oía que alguien hay. Sale uno y no hay nadie. Ya no salíamos afuera entrada la noche, nos encerrábamos. Tengo yo a mi hijita, y cuando voy viendo, ahí está mi papá sentado... salí corriendo... No era mi papá, era el demonio... Ahorita no lo creo, pero en aquel tiempo, lo miro todo... Voy a la casa de mi prima, ¡ahí está mi papá!, le digo, regresamos y no hay nada... No tienes miedo, le pregunto. Me dice... Sí, pero quiero mirar también... Enfermaron mis hermanitos, ahorita ya pienso, de puro espanto o miedo... se hincharon. Nos decía la gente que vamos a morir todos..."

¿Por qué les decía eso la gente?, le pregunto:

"Es que un hermano salió, *se hizo de otra religión*. Culparon a mi papá. *Que no mandó a su hijo, dijeron. Como no pudo mandar a su hijo... el curandero dice que todos van a morir*. Le echaron la culpa a mi papá por alcahuete... y se empezó a enfermar mi papá. La comunidad es católico y



PRI. Corrieron a mi hermano y a todos los que eran de esa religión... le digo a mi papá, mejor salgamos. No, dice él, aquí tenemos tierra, animales, cosas... de chicos tuvimos todo: maíz, frijol, café, naranja, lima... Nunca quiso ir al doctor (su papá), llegaban los curanderos y decían *no tienen delito, solo no saber mandar al hijo... van a morir todos*".

Encontramos en esta parte del relato dos elementos claves: diferenciarse no es inocuo en la comunidad, donde hay poco espacio a la tolerancia, por ejemplo religiosa. También hay competencia por los recursos. Delfina vive lo que pasa en muchas comunidades indígenas en Chiapas cuando algún miembro de la familia se convierte al protestantismo. La presión y la crítica de la comunidad es mucha.

Por otra parte, la idea del *mandar* aparece como elemento esencial en el *orden tojolabal*. Es de la estructura del cosmos el par mayor/menor. El orden por la edad es valorado positivamente. Pero saber *mandar* es sobre todo enseñar. Idealmente, no debe ser, el uso autoritario de esa jerarquía, transmitida con gritos y violencia. Debe ser un uso pedagógico.

Quien falla en su mandato, es duramente criticado. En lo que me relata Delfina se observa el malestar y la crítica a su padre porque uno de sus hijos se convierte al presbiterianismo. Desde los años setenta, la principal razón de la migración indígena en Chiapas es la expulsión comunitaria por motivos religiosos. Furbee (1976), lo señala para la región tojolabal. El protestantismo es actualmente mayor en la población indígena mexicana que en la mestiza⁹⁹.

99 Problema irresuelto. Marca de la intolerancia, por mucho tiempo se reducía el fenómeno de la conversión religiosa indígena a la acción externa e "imperialista" norteamericana. Estudios como los de Gaspar Morquecho refieren las expulsiones como reac-



En el relato de Delfina, la muerte del padre, la enfermedad de los hermanitos y de los animales se origina de esa situación donde se le recrimina al padre no haber sabido mandar sobre su hijo. Es la causa también de que su madre y ella abandonen la comunidad. Finalmente, en su comunidad un día mataron al *Pitachik*¹⁰⁰. Hace más de treinta años que Delfina salió de su comunidad. Al principio visitaban seguido, después las visitas se fueron espaciando. Hace mucho tiempo que ya no va. No sabía español cuando salió. Delfina tuvo a su hija con ese señor mayor, a los catorce años.

“Mi hijita la dejé con mi mamá, y yo empecé a trabajar en una casa, con una señora. Luego vino una señora que vivía en México, pero no era mexicana... me inquietó, que me vaya con ella, y me fui seis meses a México. Luego me regresé, y ella me buscó después. Estuvimos en diferentes lugares, en Estados Unidos, en Oaxaca, en Hidalgo, en Morelos, Guatemala... Ahí están los centros del Instituto... (se refiere al Instituto Lingüístico de Verano, ILV). *Trabajaba como su empleada doméstica y le traducía*”.

Ahí empezó el trabajo de traductora de mundos de Delfina. En esta etapa ella recorre mundo, pero empieza a reconocer necesidades que le son propias. Tiene unos 18 años cuando Julia, la misionera con quien trabaja, la quiere juntar con un señor, “yo no quiero cuidar viejo, tengo que casar *por mi gusto*... Yo quiero ver el mundo grande, en mi región, con mi gente... *Empecé a ponerme más mi ropa*” Delfina valora los doce años que estuvo con Julia:

ción de estructuras caciquiles frente a acciones que buscan liberarse de los compromisos y lazos que se imponen sobre las estructuras comunitarias. Ver Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro, 2005.

100 Brujo, hechicero.





“Aprendí cosas también. Quiero hacer mi historia... cuando me recuerdo las cosas, me toca mi corazón. Hay partes bonitas y partes muy tristes... Quiero hacer mi historia, me acuerdo todo y me duele, hay parte que me duele mucho... En mi trabajo, ellos quieren que haga mi historia, pero no les digo que sí, la vamos a hacer no sé cómo, con mis hijos, vamos a hacer un libro, *a nadie le voy a dar mi historia*. Yo la voy a hacer completito con todo, porque es largo, en aquel tiempo nadie salía de la comunidad, las mujeres no salían”.

Delfina se valora a sí misma, sabe que su vida está llena de contradicciones dolorosas que le pertenecen y que son ilustrativas. Sabe también que es capaz de dar cuenta de ellas. Ella será la que escriba su historia, tal y como quiere que sea contada. Delfina es totalmente consciente de que ha sido un puente. En la larga etapa que trabaja con Julia, la misionera norteamericana traduce el Antiguo Testamento al tojolabal (1972) para el ILV. Con ella aprende el español. Pero aunque viajaban mucho, su mundo era “muy pequeño”, dice, “solo ella y yo, para todos lados”. Delfina nos deja ver el proceso identitario que se genera en ella (*me empecé a poner más mi ropa*), al tiempo que su deseo de conocer más mundo, con su gente. No es casual que se enamore de un dirigente campesino tojolabal, que conoce cuando vive en México con Julia. Él la busca, son de la misma comunidad. Con él se casa y se incorpora a “la lucha”. De él es su segundo hijo.

En el momento de estas conversaciones, Delfina estaba terminando de hacer la historia de una mujer tojolabal, con la cual ganaría el premio DEMAC Regionales Sureste de 1998 (Aguilar, 1998): “Cada persona tiene sus historias pero yo creo que nosotras tenemos más que los hombres”.



“La lucha”

Delfina se va con este joven tojolabal. Me cuenta que por él siente amor, que le gusta, y que pasan unos años buenos. Se ríe cuando recuerda como eran guapos los dos. El hombre se la pasa en la lucha. Eso a ella no le importa, ella trabaja, muchas veces lo mantiene, porque “de la lucha no hay dinero”. “Para 1983 había corrido ya a mi marido” me dice. Él tenía otras mujeres, y ella prefiere estar sola.

“A veces me decía mi marido, ¡Saber dónde aprendiste tantas cosas! Ya ves pues, le decía yo, *aunque el marido no quiera. Porque el marido siempre nos oprime...* Decidí que ya no voy a estar con él, y se quiere llevar a mi hijo... Tengo suerte porque encuentro trabajo... Parece que ya está en primer año de primaria mi hijo, y estoy en San Cristóbal. Del trabajo le pagan la escuela al niño. Es bueno ese licenciado. Me lo traje (a su hijo) de Margaritas. Me pasé como dos años ahí, (en San Cristóbal). Cuando regresé ya hablábamos con mi marido. Ahí dejé a mi hijo con mi mamá, que vivía con mi hermano, y me fui a trabajar a otro proyecto, con refugiados en la selva. De ahí me vine a pensar, ¿qué voy a hacer? Ya no quiero trabajar así... Entonces pensé como no acabar mi dinero, yo ponía mi dinero en el banco, y comíamos con el viático, y le daba su paguita a mi mamá... Empecé a poner mi negocio. Cocinaba ahí en el corredor, y así empecé. Ponía mis mesas, hice los cuartos de arriba... Fue puro milagro, tengo todo para empezar pero no tengo dinero ya para cocinar, y se rentan los cuartos...



Trabajé mucho tiempo en la comida, pero también era mucho trabajo... Venían a comer los médicos tradicionales, cada mes. Todavía me visitan”.

El particular feminismo de Delfina empieza a develarse en su narrativa. Las mujeres adquieren conocimiento “aunque el marido no quiera”, y reconocen una estructura opresiva en el matrimonio. Desde entonces, “la lucha” la hace ella sola. Cuando su hijo estudia la preparatoria se van a la ciudad de México donde también pone un negocio de comida. Ya los ayuda el papá de su hijo con su educación.

Delfina tiene amigas mestizas y norteamericanas que hizo en sus viajes con Julia. La han invitado a encuentros internacionales de mujeres en México y Centro América. En 1983 estuvo en Guatemala con un grupo de mujeres. “Las conocí en México, con otra mi amiga que tengo, ella trabaja con las mujeres guatemaltecas... dos veces fui a reuniones internacionales, en México y en Guate... me desligué cuando me vine a mi casa a trabajar”

La casa de Delfina es esta combinación de mundos que es ella misma: un solar con calabaza y maíz, una cocina con gas y al lado el cuarto para el fogón. En su biblioteca se mezclan *Our bodies, ourselves*, el libro que hizo época en el feminismo norteamericano de los setenta, *El poema pedagógico* de Makarenko, así como *El Antiguo Testamento* traducido por ella. Sus tenis y pantalones de mezclilla junto a sus trajes tradicionales cuelgan del ropero. “Sólo he trabajado, no he hecho más que trabajar en la vida” me dice Delfina.



“Sobre el neozapatismo”

Sobre “la lucha”, me dice Delfina:

“Primero decían que ya no hay indio, ya no indígena, ya no existen... Fue cuando mi marido empezó a trabajar (en la lucha)... Luego vino el radio de Margaritas... buscaban quien hablara tojolabal... Mi marido tenía contacto con otros grupos indígenas, discutían el derecho de los pueblos indios... ya se habla en el 94, sus derechos de los indígenas, por su etnia”.

Delfina refiere así los cambios en las políticas gubernamentales, de asimilacionistas a “pluriculturales”, así como el desplazamiento de las luchas campesinas de los años setentas a las luchas de reivindicación étnica que se inician en los ochentas, y cuya cúspide será justamente el neozapatismo. Mattiace (2003: 69 y sigs) señala que parte del viraje del Instituto Nacional Indigenista (INI) de la postura asimilacionista hacia modelos participativos incluía un “rescate” de las culturas y las lenguas indígenas de los grupos que no tenían tanta visibilidad, como los Seri, Tojolabal y Mam. Es en este contexto que se funda en 1986 la Voz de la Frontera Sur, XEVFS, en Las Margaritas. La estación es tomada por algunas horas en enero del 94 por los zapatistas. Desde ahí se difunden los primeros comunicados. Más adelante, en abril de 1996, es tomada por Nueva Alianza Tojolabal, parte del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), como una medida “de facto” tras los Acuerdos de San Andrés, donde directamente se pide el control de medios de radiodifusión, cosa que nunca ocurre en la práctica. La estación sigue siendo dirigida por la entidad indigenista oficial, ahora denominada Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), y un grupo tojolabal hace los programas,



con bastante autonomía, según me refirieron: la que da el hablar en una lengua que no entienden los jefes.

“El zapatismo”, dice Delfina, “revivió el nombre de Zapata, que fue un luchador revolucionario, *entonces el nombre zapatista significa mucho para mi*. Ya había muerto ese nombre y ahora se habla de él. Zapata quedó en la historia. Los “zapatos”, dicen, para despreciar, pero Zapatismo es un nombre que significa mucho, ahorita tal vez rebajó pero la gente que está luchando, es una lucha que se empezó a revivir de Zapata. La lucha de aquí, no sé, no está muerto como dice la gente (es el año 2000). Ahorita no hay voz, pero están vivos, sufriendo y en el monte... mi amiga estuvo con ellos, pero salió para hacer milpa. Así dijo Marcos. Son más reconocidos ahora los tojolabales. Parte sí, pero otros se van con el gobierno y su derecho de los indios. Sacan proyectos, la palabra del progreso, eso que regala el gobierno... tal vez parte de eso está bien pero parte no, porque manejan así a los indios... Por ejemplo, los expulsados que están en el parque (de Margaritas)... es que entramos en la religión y nos corrieron, tumbaron nuestra casa, ahora estamos aquí y el gobierno nos mantiene... cada semana nos da despensa... se están acostumbrando así, las muchachas, que busquen trabajo, y dicen, no lavamos casas de ricos... ya no entiendo su pensar de la gente...”

Zapatismo es Zapata. Filiación histórica y simbólica. Por un lado la lucha zapatista, el orgullo indígena, por otro, el gobierno y sus “políticas sociales” de compra de votos, y además, los expulsados por motivos religiosos. Delfina señala las contradicciones, las



vive, evalúa lo ambivalente de los procesos. Reconoce también los anclajes de las identidades y su sentido relacional.

“Y Marcos también es gobierno...”

Delfina me dice que ella está con los zapatistas, con el movimiento, que ellos tienen razón. Pero que en las comunidades las cosas entre hombres y mujeres no han cambiado mucho, aunque sean zapatistas: “Son las mujeres las que todavía no creen que pueden” me dice. “Si una mujer se deja pegar, el marido va a seguir. Pero si no, el marido también tiene miedo”.

Delfina conoce bien la violencia intragenérica. La ha vivido en carne propia, cuando la *jugaron desde chiquita*; y la ve en su trabajo en las comunidades. Plantea que hay que denunciarla claramente. Pero las mujeres aún no pueden. Falta seguridad, instrumentos. Ella ha visitado la Realidad desde que inició el conflicto: “Vieras que bien se ven las muchachitas, con sus vaqueros, usan pantalones, pues, y se ven muy bien... Allá abajo sí, las cosas han cambiado un poco... Hay cambio, si alguien tiene dos mujeres, lo sacan de ahí”.

Este también es un punto sentido, la bigamia o poligamia frecuente. Este punto no aparece en la Ley Revolucionaria de las Mujeres de 1993, pero sí en la Ampliación a dicha Ley, en 1996. Esa Ley es mucho más larga que la revolucionaria, y no ha merecido la difusión de ésta. La dirigencia no la ha avalado como tal, y entre las feministas se considera que fue hecha bajo influencia de mujeres religiosas. Sin embargo, como afirma Delfina, en territorio zapatista se castiga al que tiene más de una mujer.



Con su sabiduría, Delfina afirma:

“Marcos es gobierno también. Él dice lo qué hay que hacer. Ahorita es cierto que *hay dos gobiernos y dos ejércitos. Marcos es gobierno para la gente que está organizada*. Si dice una cosa, pues sí, dice la gente. Hay cosas pues que yo no entiendo, y me duelen. Hay muchachos que quieren ir a estudiar, y salieron (de la escuela), porque hubo orden allá abajo... que no van a estudiar en escuela de gobierno. Ese punto, pues, no sé que decir. También ellos están hartos con el gobierno, pero si Marcos no quiere que estudien con el gobierno, que mande un maestro él, que tenga universidad, porque entre la comunidad, muy poquito van a aprender. Estamos regresando a antes, si sabe un poco leer, ya sabe, dicen los maestros *caxlanes* (mestizos), porque no querían que estudiaran los niños. Así le hicieron a mis hermanos. *Pues yo pienso ahorita que tienen miedo, porque si estudian los indios, ¿no van a ganar? Porque los indígenas son bien vivos. Porque hay unos hijos de ricos que estudian, estudian, pero puro por compromiso, no es porque están muy activos, como tienen dinero...* En cambio un pobre... Muchos hijos de nosotros los indios tenemos cabeza, lo que pasa es, no hay estudio. Mucho tojolabal por eso se van de mojados”.

Delfina me hace este comentario cuando el EZ está iniciando el proyecto de Educación Autónoma. El primer paso para ello fue rechazar la educación del gobierno. La mayoría de los maestros en la zona tojolabal eran indígenas pero no tojolabales. Eran tzeltales o tzotziles. No eran hablantes del tojolabal. Al momento del levantamiento y en los meses álgidos del conflicto, dejaron de ir a



MÁRGARA MILLÁN

las comunidades. Posteriormente se reincorporaron, hasta que el EZ les pidió que abandonaran su zona de influencia.

En la afirmación de que *Marcos también es gobierno*, encontramos el reconocimiento de la difícil tensión entre liderazgo y representación, tensión que no se le escapa a Delfina. Liberarse de ciertas estructuras, a través de otras que “también son gobierno”, conlleva sus paradojas. No todos están de acuerdo en todo. Ello será tema del discurso político del EZ en el “mandar obedeciendo”.



Capítulo tres

San Miguel Ch'ib'tik: una comunidad tojolabal neozapatista



La *Hermana* Gemma me introduce a la comunidad. Es agosto de 1997. La gente había salido de sus casas a lo largo del camino, reconociendo su pequeño auto rojo. Se mostraban muy curiosas, casi todas eran mujeres, y su curiosidad era yo. Sobre todo, les sorprendía mi cabello: *chac olom*, cabeza roja, decían. De ahí a que me tocaran el cabello y me preguntaran por mi nombre, paso un segundo.



Todavía recuerdo la inseguridad y nerviosismo que me acompañaban la primera vez que visite la comunidad. Iba a pedirles permiso de trabajar ahí. Gemma era tan experta, dominaba la lengua perfectamente bien, se movía como en su casa. Para mí todo constituía una extrañeza. Era la primera experiencia en hacer “trabajo de campo”.

Esta era una de las últimas veces que Gemma¹⁰¹ iba a la comunidad, porque estaba regresando a su país. Ello me hizo ser especialmente bien recibida entre sus amigos tojolabalers. Era yo como una herencia, algo que se quedaba al irse ella, metafóricamente, alguien que ocuparía el lugar de ese Otro, apreciado en la comunidad, como después me daría cuenta.

El diácono también me esperaba, un hombre joven llamado Martino, que de inmediato se hizo mi anfitrión. También me favorecía mi relación con *Lenk*¹⁰², personaje conocido en toda la zona tojolabal. Se sabe de su trabajo como lingüista, se le respeta y admira, es reconocido como uno de los recreadores de la cultura tojolabal. También es claramente asociado con la diócesis. Pronto sería integrada a esta serie de amigos con los cuáles se comparte el alimento, las penas, los deseos y los temores. A través de Gemma conocí también el ritual diario en la comunidad: la visita a las familias que formarán mi circuito, la amable invitación a pasar al fogón, a comer y tomar café. Y platicar.

Ch'ib'tik es una comunidad con varios estudios recientes (Van der Haar y Lenkersdorf, 1998; Núñez, 2004). Se encuentra en

101 Gemma es holandesa. Hace diez años vino por primera vez a hacer una investigación como parte de su licenciatura. Desde entonces ha visitado la región múltiples veces. Habla un tojolabal fluido.

102 Manera cariñosa en la que en las comunidades tojolabales es conocido el Doctor Carlos Lenkersdorf.





una zona de rápida transformación. El conflicto armado hizo que las carreteras que comunican Comitán con Altamirano y este último con Ocosingo, fueran rápidamente pavimentadas. Este fue uno de los primeros cambios profundos en la vida de las comunidades.



Camino que lleva a la comunidad

Ubicada a unos 20 km. de Altamirano, es la tercera de un conjunto de comunidades a la orilla de un desvío de terracería. El desvío está siendo pavimentado ahora, tras las gestiones de una de las últimas comunidades, priista, y la negociación de la dirigencia zapatista. Actualmente esta zona es parte del Municipio Autónomo Vicente Guerrero. Los otros cambios corresponden, como iremos viendo, a la incorporación comunitaria a “la lucha”, su participación en los diferentes proyectos educativos y de promoción de derechos humanos, productivos, de género y de salud. Ello ha tenido un impacto en el entorno (nuevas edificaciones y espacios públicos, murales) y en la vida de los y las comuneras.



Habitan Ch'ib'tik aproximadamente 450 personas. La comunidad está construida en torno a las edificaciones de la antigua finca: la iglesia y los edificios centrales, hoy convertidos en escuela y tienda de almacenamiento. Su asentamiento conserva el trazo descrito por Furbee-Losee (Ruz, 1990: 76 y 77) como el patrón de “cuerdas o hileras de colonias asentadas en forma paralela a los macizos montañosos”. La rodean las montañas y se encuentra en medio de un bosque de pinos, sobre todo oyamel y aproximadamente a unos 1, 500 msnm, en la zona conocida como los Altos Tojolabales. Es una de las 138 localidades indígenas del Municipio de Altamirano. La región es clasificada, junto con el resto de Los Altos y el Municipio de Las Margaritas, como de una marginación muy alta.



El gran verde es el paisaje de Ch'ib'tik, con cielos donde se distinguen muchas tonalidades del azul. Los amaneceres con la bruma, los atardeceres con el soleado bosque, la noche profunda



con el cielo estrellado, esa es la belleza de su entorno. Está ubicada en las cercanías del nacimiento de un manantial que más adelante, en la siguiente cañada, se convierte en el río Zaconejá. Un ojo de agua se ubica en un extremo de la comunidad, donde se observa una de las antiguas cruces de piedra que marcan y protegen los cuatro puntos guardianes del asentamiento.

La mayoría de las casas cuentan con un solar, una habitación para dormir, otra para cocinar, y el cuarto de granos. Muy recientemente algunos pobladores han construido un cuarto más, con bloques de material o con madera. La mayoría de las casas son de tablas rústicas, y sus techos pueden ser de madera con teja, o de lámina de zinc. El piso es de tierra. Las bardas del solar se hacen con corteza de árbol. Cada vivienda tiene un sitio circundante, menor a una hectárea, donde se tiene el huerto y la hortaliza. Hay terrenos de cultivo por cada familia. Tienen algunos animales para vender, y el maíz es de autoconsumo. Los pobladores son ejidatarios, forma legal a través de la cuál fue dotada (mediante compra) la tierra, en tiempos bastante recientes, 1963.

La economía es de autosubsistencia, predominando el maíz, el frijol y la calabaza, que se completa con los productos del solar, que son variados: café, mango, plátano, cítricos, *tzitz* (aguacate de cáscara delgada), guaje, mostaza, repollo, acelga, chile, ajo, cebolla, entre otros. Quien tiene solar grande siembra también un poco de maíz. Además del solar están las tierras de cultivo de la milpa, divididas entre las familias y heredadas a través de los hijos varones.

Parte de lo sembrado se dedica a la venta a otras comunidades o en los mercados de Altamirano y de Comitán. Núñez (2004: 185) calcula un ingreso promedio de la venta del maíz en 1, 120



pesos anuales, lo que equivale a noventa pesos al mes. A veces salen los hombres a contratarse en lugares cercanos como Comitán, Pujilic o Regadío (*Cfr.* Van der Haar y Lenkersdorf, 1998: 32) cuando se tiene necesidad de juntar algún dinero, y últimamente van a sitios no tan cercanos, como Cancún y Playa del Carmen, y más recientemente se emplean en la central de abastos de la Ciudad de México; pero la mayoría de los varones trabajan en la comunidad, no siendo el caso en esta región de tener altos índices de migración.

También tienen animales de granja, gallinas, cerdos y ganado. Los potreros se hicieron colectivamente y se tienen varios, tanto en lo plano como en las colinas. Hay arroyos cercanos donde abunda el caracol; últimamente están cultivando miel. Del ganado no son todos propietarios. Hay algunos que tienen hasta ocho cabezas, otros ninguna. Igual pasa con los caballos, algunos tienen, otros no.

Las tierras donde se cultiva el maíz son unas colectivas y otras por familia. La “planada” es donde se siembra. Se quema en el mes de febrero, se ara la tierra y se siembra en marzo y abril; y las tareas las realizan hombres y mujeres. También limpian ambos. En septiembre se *dobla* el maíz (cuando ya está amarillo), y de noviembre a diciembre se hace la *tapisca*, tarea en la que también participan las mujeres.

El fin de la tapisca es ocasión para matar algún animal para comer. La carne de pollo, res ó cerdo, acompaña las celebraciones rituales o políticas, pero no constituyen parte de la dieta cotidiana. Igual sucede con el pan que hacen de tiempo atrás las mujeres, desde que se edificó el horno a un lado de la Iglesia; una bella edificación que data de principios del siglo XIX. Los tamales también



son alimento que acompaña algunas fiestas, y que requieren de mucho trabajo femenino. En cambio, cuando se mata una res, el trabajo de preparar y cocinar es de los varones.

Toda la zona es boscosa, y es común ver pasar *trocas* llevando un montón de troncos de árboles a los aserraderos. El transporte público te deja a la entrada del desvío en la carretera, y de ese punto a la comunidad se hacen dos horas a pie. La comunidad tiene dos transportes, uno que obtuvieron en 1990 del gobierno tras organizarse para la petición; y otro más nuevo, de la organización, que fue adquirido recientemente.

Cuando inicié esta investigación se encontraba en curso el proyecto de educación alternativa¹⁰³. Se ha edificado un recinto para la escuela, y a su lado se ha dedicado un pequeño terreno con un cuarto, una cocineta y un baño con letrina. En ese espacio se alojan algunas personas que están llevando adelante proyectos, por ejemplo, el del abono verde y el de la capacitación de profesores comunitarios. Una pequeña biblioteca cuenta con libros de historia, diccionarios español-tojolabal, libros sobre el estado de Chiapas y sobre los mayas. La escuela “del gobierno” funcionaba aún en 1996, en el cuerpo central de la hacienda, y ahí se ubicaban los cuartos de los maestros.

Poco después, la ruptura con los maestros bilingües enviados por el gobierno será total, y se les pedirá que ya no regresen a la comunidad. Tras la ocupación de unas horas que hace el ejército en enero de 1998, se consolida la división política en la comunidad. Curiosamente son las casas que geográficamente se encuentran a la entrada de la comunidad y orilla del camino las que agru-

103 El proyecto educativo es uno de los más importantes que hecha a andar el zapatismo desde 1996.



pan al sector que se separa de la organización. Tras momentos de tensión álgida, después de la intervención del ejército, se restituye la calma y una convivencialidad que duplica algunas instancias comunes: se vuelve a iniciar la escuela del gobierno y se construye otra cancha de básquet.

Ch'ib'tik cuenta con una tradición musical que se despliega en los actos rituales. A través de la práctica, el que tiene oído va aprendiendo del que sabe tocar los violines, la guitarra, los tambores. Esa tradición musical se ha visto acompañada (en los últimos cinco años) por los teclados. Esta “novedad” en Ch'ib'tik es vista por algunos como una amenaza a las tradiciones tojolabaleras. El teclado llegó primero con Martino, el mero *koltanum*¹⁰⁴, que junto con otros adultos jóvenes compran el primer teclado. Después Carlos, que pertenece al PRI, compra otro. Ya más recientemente, Francisco, adquiere un teclado por parte de la organización, y ahora sale a tocar a otras comunidades. Vemos así que la pluralidad pasa también por los recursos musicales. En las fiestas se toca la música “tradicional” y también en su momento, la “moderna”; se baila *Tojol Chanel* a la manera tojolabal, “agarrados”. *Chanel* es baile, así que *tojol chanel* es el baile tojolabal, que consiste en bailar en hileras de hombres frente a mujeres, dando pasitos adelante y atrás. “Agarrados” es cuando las parejas se toman de la mano y bailan dando pequeños brinquitos.

La memoria histórica

La memoria más antigua de la comunidad nos remite al tiempo de la Finca¹⁰⁵. Las fincas eran propiedad de comitecos perte-

104 Diacono.

105 En el entorno finquero de los Altos Tojolabales, al inicio del siglo XX, existían cer-





necientes a las clases adineradas. En 1910 la familia de Conrado de Jesús Domínguez poseía cerca de 19, 000 has., en las cuales se encontraban las comunidades de Jotaná, Bajucú, El Rosario, Napité, Santa Rita, San Francisco El Nantze y San Miguel Chiptic. Al morir heredó todo a su mujer, Rosario Castellanos, homónima de la escritora (Van der Haar, 2001). La reforma cardenista restringió la propiedad de la tierra a 150 has.de tierra con agua de riego y 300 has. de temporal. Los “peones acasillados” de las haciendas eran potencialmente beneficiarios de la distribución de tierra. En esta zona, la expropiación de tierras fue más importante que la dotación de tierra federal en la creación de ejidos. Aunque ambos procesos iniciaron a fines de los treintas, Ch'ib'tik compra el área central de las tierras de la Finca hasta 1963.



Don Florentino y su nieta

ca de veinte asentamientos con una población total de 3, 200 personas. Las fincas, que no eran cafetaleras pero bastante similares, cultivaban maíz, frijol, ganado y algunas, dependiendo de la irrigación, caña de azúcar. (Van der Haar, 2001: 43).



La memoria de los pobladores más ancianos hablan de como fueron mozos en la finca, trabajando “de balde” (Gómez y Ruz, 1992)¹⁰⁶. Don Florentino tiene más de setenta años. Es un hombre sonriente, recién acaba de ser abuelo de uno de sus hijos. Recuerda cuando tenía doce o trece años, y es portero, cargador de agua y cuida la milpa¹⁰⁷:

“Está mejor ahora, porque antes, solo trabajar para el patrón, de seis a seis, y todo es para el patrón. No hay milpa para nosotros, no hay tiempo... Las mujeres tienen turno en la cocina... Antes de empezar la lucha se huyó el patrón... dejó vendida la casa grande... cien hombres cargaban el maíz... Vendieron el ganado”.

Doña Juana¹⁰⁸ es una señora de cerca de setenta años. Tuvo nueve hijos, de los que sobreviven seis, entre ellos Alberto, un hombre joven y preparado, que estudió para catequista, y hoy es uno de los principales dirigentes de la organización en la comunidad.

“Cuando era más joven no hay ni organización ni doktrina¹⁰⁹. Era cocinera con Don Pepe¹¹⁰. Veinticinco centavos diarios era la paga. Todo era de Don Pepe, no hay tierra. Poco a poco hay palabra de Dios. Empieza a haber catequistas que van a la Castalia, a la Diócesis. Viene un hombre a organizar para la palabra de Dios, sólo hombres participan, ya después empiezan también las mujeres. Tengo catorce

106 Sobre la historia más antigua hay muy poco escrito. Al respecto se puede consultar el texto de Gudrun Lenkersdorf (1983: 13-102).

107 Entrevista realizada el 7 de marzo del 2000.

108 Entrevista realizada el 14 de octubre de 2004.

109 Lo transcribo así para mostrar la forma en que pronuncian esta palabra.

110 Don Pepe Castellanos, dueño de la finca.



años cuando entré a la cocina (de la finca, a trabajar)”.

*Pegro*¹¹¹, como se pronuncia aquí, es otro de los ya pocos ancianos de la comunidad. Con noventa años, sus ojos ya no ven pero su palabra es lúcida al igual que su memoria:

“Antes, trabajar para el rico, no hay otro, y ya no pensamos en nuestro trabajo. Dieciséis gallinas vamos a cargar hasta Comitán. Si muere un rico, tienes que cargar hasta Comitán... Pepe Castellanos y Julia, su mujer (eran los patrones). Ella le pedía a las mujeres que vayan cada quince días a moler la sal para el ganado. Mis hijos ya no miraron al patrón. Yo vi todavía el baldío... tenía como 18 años. Mi papá era de aquí... Había mucho ganado... no pagaba, daba un real, un tostón, y ya no hay tiempo para hacer trabajo de uno aquí. Así nos pasó... Solo cuando hay tapisca, ahí te va a dar. Si se murió ganado, su paga de las mujeres, un pedacito de carne, un puñito de sal. Así era el patrón aquel tiempo... Él (el patrón) se fue solito, pero lo dejó vendido la casa grande... Por cien mil pesos lo tenemos comprado, y lo sacó sus cosas... (el ganado) pues lo vendió”.

La región formó parte de la política agraria de Cárdenas, que creó ejidos, a la par que organizó campesinos en las corporaciones oficiales. La Central Nacional Campesina (CNC), dominó el panorama desde 1938. El Estado promovió la creación y activación de las comunidades agrarias que fueron las peticionarias ejidales, al tiempo que se incorporaban a la ingeniería corporativa del Partido Nacional Revolucionario (PNR), después Partido Revolucionario Institucional (PRI) (Rus, 1995). Contrariamente a la idea de

111 Entrevista realizada el 12 de abril de 1999.



que la reforma agraria no llegó a Chiapas, Van der Haar (2001) muestra que sí llegó, y por oleadas se prolongó hasta la década de los ochentas¹¹². Además de las expropiaciones, el Estado otorgó tierras federales, conocidas coloquialmente como “el nacional”. Esto ocurrió, por ejemplo, en la selva lacandona. En el caso de los altos tojolabales, fue sobre todo a través de la expropiación de las fincas que se reconstruyeron las comunidades agrarias, y con ello, las comunidades tojolabales. El fin de la hegemonía finquera fue el resultado del reparto agrario. Desde esta perspectiva, las ocupaciones de tierras ocurridas bajo la ola neozapatista a partir del 94, fueron la recuperación de las pocas tierras que se habían conservado como ranchos y secciones de las antiguas fincas.

Al tiempo que el gobierno federal expropiaba bajo decretos presidenciales y dotaba de ejidos a peticionarios, los finqueros vendían parte de sus tierras a los comuneros, antes de que fuesen expropiados. Van der Haar (2001) ejemplifica los patrones del reparto agrario en la zona a través del caso de Ch'ib'tik. En 1963 los mozos de la finca San Miguel Chiptic compran el área central de la misma, consistente en 900 hectáreas, tierra en la cual habían vivido y trabajado por generaciones. A fines del siglo XIX la finca era propiedad de Don Félix Parada, que poseía cerca de 6, 420 hectáreas. La bella iglesia que se encuentra hoy en el centro de la comunidad, y que data de 1886, fue edificada por él.

112 Entre 1934 y 1984 la autora refiere que cerca de dos millones de hectáreas fueron transferidas a beneficiarios de la Reforma Agraria en Chiapas (Van der Haar, 2001: 51). Sin embargo, señala, la expropiación de tierras no implicó, sin embargo, la inviabilidad productiva de la propiedad privada, ya que muchas de las tierras repartidas eran la periferia de las mejores tierras, por ejemplo, en el Soconusco, donde se preservaba en manos privadas el corazón de las tierras cafetaleras y la maquinaria.





La memoria de los *chibtiqueros* actuales no recuerda a Don Félix. Inicia con Doña Rosario, a quien llamaban *la Huehuechuda*¹¹³. Doña Rosario sobrevivió a la revolución, cuando la propiedad en su conjunto sumaba cerca de 6, 000 hectáreas. Temida y respetada por sus mozos, la protegieron escondiéndola en unas cuevas cuando pasaron los revolucionarios. A su muerte, en 1924, hereda sus propiedades a sus nietos. Chiptic y anexos pronto es vendida a José Luis Castellanos. Cuando Don Pepe la compró, la finca tenía 7, 021 hectáreas, una de las más grandes de la región. Don Pepe hereda a su mujer, Doña Julia Castellanos. Ambos son los que aparecen en el relato de Don Pedro como sus patronos.

De 1945 a 1955, la redistribución de las tierras inició su impacto en la gran finca. La primera afectación agraria que resiente la propiedad es en 1951 a favor de San Caralampio, que recibió 4, 199 hectáreas nacionales, más 385 de El Nantze. En 1952 por resolución presidencial, 172 hectáreas de San Miguel Chiptic pasaron a manos del Ejido Piedra Huixtla, que se formó con los pobladores de la comunidad de Honduras y otra comunidad pequeña, para cumplir el requisito de peticionario, que es de veinte hombres adultos. En 1953, 762 hectáreas se otorgaron a 32 trabajadores de la finca que formaron La Florida.

En 1961 una resolución presidencial dota de 835 hectáreas a otro grupo de mozos de Chiptic, que fundan el ejido Puebla. Y es así que llegamos a 1963, en que tras algunos años de peticiones infructuosas para ser dotados de tierra, los actuales comuneros reciben la oferta del joven Pepe, hijo de Doña Julia, y compran 900 hectáreas en \$100, 000.00 pesos. En ese momento, la finca constaba de 2, 000 hectáreas. Posteriormente obtuvieron 200 hectáreas

113 Llamada así por padecer de bocio (Van der Haar y Lenkersdorf, 1998).



más, donadas por los Castellanos y en 1970 recibieron como ejido San José Quixthé, 280 hectáreas más. Poco antes habían recibido 90 hectáreas de El Nantze, también como ejido. Muchas de estas dotaciones ejidales eran establecidas como ampliaciones, ahí donde una comunidad tenía tierras alrededor para extenderse.

Las tierras del actual Ch'ib'tik¹¹⁴ son una parte ejidales y la otra parte, primero fue copropiedad, y en la década de los ochenta pasaron al régimen de bienes comunales (Van der Haar, 2001: 56 y 57). En total ascienden a 1, 470 hectáreas. De la antigua finca, los Castellanos tenían en 1964 el rancho Yalchibtik, de 600 hectáreas y Cananea, de 300 hectáreas, que finalmente venden en 1977. Cananea se divide en dos sectores de 150 hectáreas cada uno. Uno de ellos fue comprado en 1984 por comuneros de La Florida (las tierras bordeaban dicha comunidad), y el segundo sector se compra en 1985 por un grupo de propietarios no indígenas. Esta propiedad y la de Yalchibtik eran en 1993 las únicas propiedades privadas de la antigua finca de cerca de 7, 000 hectáreas. En 1994 son ocupadas en el contexto del levantamiento neozapatista.

Esta breve historia muestra la tendencia a la fragmentación de la tierra bajo la presión del reparto agrario, las distintas modalidades de tenencia de la misma, y la continuidad que da el movimiento neozapatista al reparto de las últimas tierras que aún no estaban en manos de comunidades indígenas de la zona¹¹⁵. También muestra la historia común de la fundación de este corredor de comunidades tojolabales.

114 El nombre de la finca es San Miguel Chiptic, que es como aparece registrada la comunidad en el Municipio de Altamirano. Usamos Ch'ib'tik para referiros a la comunidad que se funda en 1963.

115 Ver también Reyes Ramos (1999).





La cosmovisión tojolabal

El *lu'umk'inal* es el espacio terrestre, lugar que habitamos, “corteza habitada por la Madre Tierra, *Nantik lu 'um*,” concebida como una estructura cuadrada sostenida por cuatro esquineros/ relámpagos “que soportan con sus mecapales el peso del mundo”, (Ruz, 1990: 55). Cuando se cansan, “mueven su carga” y la tierra tiembla. Esta estructura tiene su centro, el “ombligo del universo”, en la Iglesia de Santo Domingo en Comitán.

La madre tierra es dueña de la tierra caliente y de la tierra fría, es a quien se le solicita permiso para cultivar o habitar. De ella se recibe la escasez y la abundancia, estados ambos que son mediados por influencias sobrehumanas. La humanidad “es solo uno de los huéspedes de la Madre Tierra; y de todos los existentes, ella es la más débil, su permanencia depende de la benevolencia del *Jwawtik K'auj*, Nuestro Padre Sol y de la *Jnantik Ixaw*, Nuestra Madre Luna” (Gómez, 2002: 19). Al lado del Padre Sol y de la Madre Luna, que habitan el espacio celeste o *sat k'inal*, en ese mismo nivel, se incluye al Padre Dios y a la Madre Santa María.

Ninguna “deidad” aparece en el espacio celeste más que el sol y la luna. Humberto Ruz (1990) plantea que esto puede ser leído como una extrapolación de la “dicotomía ladino-indígena”. La mayoría de los seres míticos tojolabales (los seres del aire, agua, de la tierra llana, del monte y las cuevas) ocuparon el mundo creado y el inframundo. Sin embargo, el Sol y la Luna aparecen en el mismo nivel que Dios. La mayoría de los santos son del santoral dominicano, “Son estos Dioses quienes por encargo de Dios, fundaron los pueblos donde habitan y se les venera” (Ruz, 1990: 52). En el caso de Ch'ib'tik, se trata de San Miguel.



Nantik Santa María si bien esta en el cielo, ocupa el lugar de “custodia de la puerta celestial, (y) no es asociada ni con la Luna ni con la Tierra, como ocurre entre algunos grupos tzotziles” (Ruz, 1990: 53). Tiene pues, un lugar en la puerta del cielo, como San Pedro. Ruz afirma también que en ocasiones se refieren al *k'ajwalatik Jesucristo* como “el “menor” del Padre Eterno” cumpliéndose el binomio mayor/menor que atraviesa toda la cultura tojolabal.

El mundo de los seres humanos está poblado de seres sobre-humanos que viven en el agua, el monte y las cuevas, como la sirenita o dueña del agua, y el sireno, que son mestizos; acompañados por la nutria o perro del agua, al que se les asocia con la pesca. La *Cruz* puede ser incluida en esta dimensión, ya que se considera viva y benéfica.

Claramente asociada al inframundo, a los seres del monte y las cuevas, la *Pajkintaj*, indica Ruz, recuerda a la Xtabay de los mayas yucatecos: mujer del dueño del monte que puede hacer perder el camino. Y también los *k'ík 'winik*, que “arrastran a las mujeres a las cuevas” y el perro del diablo, *nejkeltz'i*, que aparece al anochecer y persigue sobre todo a los borrachos.

La cueva, el corazón del monte, guarda los corazones del maíz, la calabaza, el frijol y los frutos resguardados por los Hombres-Rayos. Pero también es la entrada al inframundo. Esta dualidad se observa en los seres sobrehumanos, donde claramente los seres del agua son benéficos y los asociados con la cueva y el monte son peligrosos.

Con los “seres vivos” observaremos esa misma dualidad. Los seres “vivos” provienen del aire o de la “tierra llana”, o son portadores y conocedores de la salud. La diferencia entre los seres sobrehumanos y los “vivos”, es que algunos de estos últimos en-



carnan en los seres reales. Por ejemplo, el Rayo Verde o el Rayo Seco, son asociados con seres humanos. Y claramente, en los personajes conocedores de la salud, donde observamos las gradaciones de “peligrosidad” de estos poderes, o del “poder” en general, asociado con ciertos conocimientos, saberes o “diferencias”: El *Aj-nanum* o herbolario; la *Me 'xep* o partera, cuyo significado literal es “abuela”; el *Pitachik'* o pulsador, que además de herbolario es capaz de “leer la sangre”, es decir, sentir el pulso y determinar cuál es el problema; El *Pukuj*, que es el brujo y la entidad más temida por la comunidad, vinculado con el *Tak 'in Chawuk*, Rayo Seco. Este último ser, originalmente curandero, va acrecentando sus poderes por su alianza con el dueño del inframundo. Al brujo se le responsabiliza de las calamidades como mala cosecha o enfermedad y muerte. Genera problemas y envidias en la comunidad, ya que en ocasiones incitan al exterminio de los “enemigos”. Por ello, ocasionalmente terminan siendo asesinados o expulsados de la comunidad.

Son pocos los seres poderosos femeninos. La simbología relaciona lo seco, el viento, los rayos, a lo masculino. Del lado de los seres “vivos”, aparece el “moñisco”, que es una mujer anciana que puede convertirse en mono, y robar. Se le asocia a la partera, *me'xep*, que es la única figura femenina del lado de la salud. Y entre los seres sobrenaturales, encontramos a la dueña del agua, con su contraparte masculina, y a la *Pajkintaj*, “la mujer del que habita y preside el inframundo”, sus gritos se escuchan al anochecer¹¹⁶.

En el *K 'ik 'inal*, mundo condenado a la obscuridad, reina como amo absoluto el *Niwan Pukuj*, el gran brujo, también *Niwan Winik*, o *Sombrerón*. Su morada es una enorme cueva. Es

116 Me fue referido como “Llorona”, que busca hombres en la noche.



alto y blanco, usa espuelas de plata y un gran sombrero, manda en el mundo subterráneo donde los difuntos “con delito” trabajan como en el baldío. Pero este personaje es también el *Dueño del Monte*, encargado de proporcionar los animales para la caza. A él pertenecen todos los animales silvestres, a los que cuida. También cuida a los animales domésticos. A este ser se le tiene reconocimiento, respeto y temor.

Las fuerzas poderosas o sobrehumanas aparecen en todas las prácticas sociales del mundo tojolabal: la agricultura, el casamiento, la enfermedad y la muerte. Tienen que ver con acciones del brujo, curandero, hombre rayo, o de parte de los *olomal*, los “vivos” del lugar (Gómez, 2002: 22). Esta dualidad es una dimensión activa y presente en la vida cotidiana. Señala Ruz que los personajes de la salud también son seres “vivos”, poderosos, en una suerte de “yuxtaposición del animismo con el tonalismo”, seres benéficos al tiempo que portadores de daños, curativos y peligrosos al mismo tiempo. “Los vivos son seres que han recibido de Dios poderes especiales. Mientras que unos de ellos los utilizan para ejercer el bien o simplemente para entretenerse, otros se han aliado a los personajes del Inframundo para acrecentarlos y hacer daño” (Ruz, 1990: 56)¹¹⁷. Se trata de una ambivalencia entre la dimensión celeste e infra-terrestre, entre lo alto y lo bajo, una ambigüedad del “poder”, bueno y malo a la vez.

117 La complejidad simbólica de los animales, y de la relación de lo humano con ellos, que se preserva en las culturas mayences, se refleja en los conceptos de tonalismo y nagualismo. El primero se refiere a la capacidad de algunos individuos de convertirse en animales. El segundo remite a que todos los seres humanos se relacionaban, por el día de su nacimiento o de su baño ritual, con algún animal, el cuál sería determinante para algunos aspectos de su vida.



El animismo y tonalismo encontrado por Ruz puede relacionarse con la intersubjetividad que observa Lenkersdorf en la lengua tojolabal. Atendiendo al primero, tendría un principio funcional y ecológico: convivir con el universo, con sus fuerzas creativas y destructivas, considerándose parte de un todo, de una familia mayor. Es en este plano donde se despliega el orden simbólico de género, que opera de acuerdo a las oposiciones pertinentes (Bourdieu, 2000). La luna, principio líquido, se vincula con la siembra e incluso la cosecha, principio femenino, su nombre designa la menstruación y los meses. El Sol se vincula con el fuego, principio creador y protector.

Las vivencias de la comunidad¹¹⁸

En Ch'ib'tik los poderes del *pukuj*, del curandero, todavía son recordados. Familiares han tenido que salir de la comunidad, o han sido asesinados, según aflora en varios relatos. El *koltanum*, o diácono, nos dice algunas cosas acerca del mundo tojolabal, creencias que él comparte y que forman parte de una cosmovivencia referida aunque sea fragmentariamente a la cosmovisión tojolabal:

“A los hombres rayo si se les puede conocer, pero ya murió (el que era hombre rayo). Pedro dice que es rayo, pero ya no lo creen... creen en la madre tierra, también en las piedras, y las hay de puro corazón. En los moñiscos¹¹⁹ también creen”.

118 Todas las entrevistas referidas en esta parte fueron realizadas en el verano de 1999, a menos que se indique otra fecha.

119 En la clasificación de Ruz, el “moñisco”, “personaje femenino (casi siempre una anciana sin familia), que puede transformarse en un mono para robar alimentos u otros objetos, o enviar a un mono a hacerlo” (Ruz, 1990: 57), pertenece los seres que recibieron sus poderes de Dios pero lo han acrecentado aliándose a potencias del mal.





La complejidad de la idea del dueño del monte nos la refiere Martino en estas afirmaciones:

“por ejemplo, el caballo es mío, pero tenía su dueño, lo cuida en la noche... también al ganado... Al salir a hacer cacería de noche, llevan perros, y se encuentran al *Niwan Winik*, lo encuentran y se atarantan... es lo que llamamos el Sombrerón, es un hombre blanco... había un ranchero caxlan que oraba a *Niwan Winik* y lo llevaron a una cueva... llegó muy flaco... fuí con mi patrón, ahora tengo mucho dinero... El que va con ese señor se muere pronto... Y está la sirena, en el agua de la cueva. El agua está viva, si entra uno solo, no sale. Ahí escuchan tambor, flautas, marimbas, como p(f)iesta”.

Para el *koltanum*, el *ajnanum* es igual al curandero, y al *pukuj*. Le echan la culpa a otros hombres y mujeres de la enfermedad.

“Sí hay *ajnanum* (en la comunidad)”, me dice, “pero ya murió. El pulsador, come puro sentado. Ya no va a la milpa, gana solo de ver gente... A un mi tío lo acusaron de “comelón”¹²⁰, fue a buscar maíz, llevaba mucho “jocote”, su regalo de los muertos. Llevó a vender a las comunidades... Quedó muerto en el monte. Sólo regresó su mujer y la hermana Martina, su hija. “Lo mató el *pukuj*. Son como seis personas. Estoy chiquito todavía, mi hermano quiere matar al *pukuj*... Quedó un tiempo, y después se fue a otra comunidad... de aquí lo corrieron”.

120 El *Pukuj* mantiene y acrecienta su poder “por medio de la ingestión continua que hace del hígado de los difuntos” (Ruz, 1990: 56).



Martina, la hija del hombre asesinado, nos relata este evento así:

“Quedé viuda con mi hijo chiquito. Estuve con mi papá, pero lo mataron...dijeron que es brujo. Yo lo vi cuando lo mataron a mi papá, por eso lloro cuando me acuerdo...”

A ella y a su hermano los amarraron y los dejaron en el camino. Después de esto, Martina se fue meses de la comunidad. Regresa tiempo después. “¿No te quitaron tu casa?” le pregunta Delfina, “No hermana, no me quitaron mi casa...” Delfina, con su pregunta, devela lo que es esperado en un suceso como el relatado.

Y cuando nos cuenta Martina que varios de sus hijos no sobrevivieron, lo asocia con la brujería:

“Había mucho la brujería. Tal vez por eso se lo comieron mis hijitos. Pero gracias a Dios, ya se casó mi otra hija, y tiene a sus hijitos, y mi otro hijo, y así estamos contentos ya con los hijos”.

Esta es otra vivencia tojolabal, la riqueza y completud de los hijos: “Si tenemos hijos, siempre sigue, luchando la vida” dice Caralampio, de 47 años y padre de 12 hijos. En estas palabras y las de Martina encontramos la convicción de que los hijos son el *continuum* de la vida. Las mujeres casadas me dejaban ver su consideración al saber que yo sólo tenía una hija.

Lo que provoca tensión o es vivido como problema para la comunidad se resuelvan a través de la intervención del curandero, pulsador o brujo. Este y otros relatos que aparecen en las entrevistas, corroboran la idea de que las tensiones en el mundo tojolabal son altamente somatizadas, y que la comunidad es vivenciada como un cuerpo orgánico. (Ver Montagu, 1965; Furbee, 1976).



El *Pukuj* es una figura temida por su relación con el inframundo; el *Pitachik'*, pulsador o curandero, no es tan temido como el brujo, pero también tiene un poder especial, y sobre todo, puede generar envidias. A veces logra incitar a los vecinos a que exterminen a sus enemigos. Montagu refiere las acusaciones de brujería como uno de los mecanismos que obliga a la migración.

La dimensión existencial de la comunidad es sentida por sus miembros. Cuando la comunidad se divide en la lucha, hay una sensación de malestar y de pesar. Lo *tojol*, como lo recto o verdadero, la plenitud o “estar en su punto”, no tiene mucha tolerancia al conflicto. Por ejemplo, el episodio de un joven que fallece por una extraña enfermedad es vinculado por su madre a la división que sufre la comunidad: “todo muy bien hasta que se separaron las familias, treinta familias, algo hicieron a mi hijo, lo comieron, lo acabaron...” Delfina me dice, “es costumbre creer en la brujería cuando hay algún mal”. El estudio de Rivera Lona¹²¹ (2003) señala como el conflicto es corporalizado, tiene referencia inmediata con la salud y el cuerpo; el cuerpo social está corporizado individualmente.

Acerca de porque ya no hay curandero ni brujo en la comunidad, me dice el *koltanum* “creen entonces en mi palabra, por ello sacaron a los pulsadores”.

121 Se trata de su tesis de Licenciatura en pedagogía en la que desarrolla la propuesta de Freire y la reflexión sobre el “encuentro educativo”, esto es, que todos aprendemos de todos, esta tesis estudia la resolución de conflictos en las asambleas en tres comunidades muy diversas en cuanto sus filiaciones políticas y religiosas, en la cañada tojolabal. Su conclusión es que las mujeres tienen su palabra, y que se dan dos posturas: “las que legitiman las asambleas como espacios masculinos, reconocen su condición subordinada y legitiman la violencia” (Rivera Lona, 2003: 65); y las mujeres que ven en las asambleas espacios para “decir su palabra” con eventuales repercusiones comunitarias, es decir, espacios donde es posible generar la defensa de sus visiones/vivencias.



El *pukuj* se va a otra comunidad a raíz del asesinato del papá de Martina. Lo sacan también de ahí tiempo después. La política de la Diócesis de San Cristóbal, a la que pertenece Martino, de desactivar los poderes asociados con el *pitachik'*, el *pukuj*, y el *ajnanum*, que provocan este tipo de enfrentamientos, es acogida por las comunidades, que terminan generalmente por expulsar a estos personajes. No estamos hablando de mucho tiempo atrás: “Dejó firmada un acta de acuerdo de la comunidad y la zona”, me dice Martino. La zona zapatista en ese tiempo son ocho comunidades. “Está pidiendo disculpas el Pukuj”.

El *Koltanum* es un hombre importante en la comunidad. Tiene 28 años¹²². Es uno de los jóvenes diáconos, que se han comprometido con la lucha, y a través de los cuáles la Biblia es interpretada a partir de la lectura y plática de la palabra de Dios, como referencia a la lucha actual por organizarse y tener una vida digna. La lucha zapatista es interpretada a la luz de las penas, el sufrimiento y la resistencia de Jesucristo. En su casa tiene algunos libros, como el *Ritual de los diáconos y catequistas tojolabales*, en tojolabal, para su trabajo con la palabra de Dios, y algunas tesis de licenciaturas y doctorados.

La mujer del *Koltanum* se llama Lucía. Tiene 27 años. Me cuenta que antes Martino creía mucho en la brujería, así que el volverse diácono le ha servido para exorcizar sus propios temores. La abuela de Lucía es *me'xep*, la partera de la comunidad, y sabe curar con hierbas. A la mamá de Lucía la corrieron de la comunidad cuando ella era pequeña. Me cuenta la historia una noche lluviosa. Su mamá estaba casada con Roberto, su padre. Pero Roberto no paraba en casa, trabajaba fuera, en otros estados e incluso se

122 En el año 1999.



iba al otro lado. Su mamá oía un avión y le decía, allá va tu papá. Un día no aguantó más y se juntó con otro hombre.

Había llegado a vivir a la comunidad un pulsador. Al pulsador se le enfermó un hijo. Le echó la culpa al nuevo esposo de su mamá. Tuvieron que irse de la comunidad. Se la llevó su mamá, pero su abuela, la partera, mandó por ella. Lucía recuerda como venía su mamá llorando por ella, pero ya no se fue. Dice “Me iba a estar manteniendo un señor que no era mi papá”. Vivió desde entonces con su abuela. A su mamá la sigue visitando hasta la fecha.

La brujería es un elemento presente en la explicación de los dilemas, de las enfermedades, de las muertes y de las crisis, tanto naturales como políticas. En el caso de la mamá de Lucía, la presión social apunta hacia una situación no aceptada por la doxa comunitaria, por la costumbre: el hecho de que se juntara con otro hombre estando casada. El adulterio es una situación conflictiva, sobre todo si la adúltera es la mujer.

Caralampio tiene 45 años. Me relata que en la comunidad expulsan a los adventistas a fines de los ochentas, cuando él estaba estudiando para catequista. Pedro era el diácono entonces, y se volvió adventista. Hubo un acuerdo de toda la comunidad para expulsarlos: “No quieren ya trabajar en lo común, no cumplen lo que dice la asamblea”.

El protestantismo en Chiapas ha avanzado sensiblemente durante las últimas décadas en la población indígena. Los protestantes son sometidos a agresiones y a expulsiones masivas. Su éxodo forzado de las comunidades se incrementó en las décadas de los setentas y ochentas. Es difícil separar la adscripción religiosa y la comunitaria, sobre todo cuando a partir de la conversión se deja de participar en lo colectivo: la fiesta, la asamblea, los rituales.



La cruz en el ojo de agua

La vida ceremonial

Como en el resto de las comunidades tojolabales, en Ch'ib'-tik se celebran las fiestas de Mayo. En 1999 me tocó convivir con la comunidad en estos días de fiesta¹²³. El calendario es así: 3 de mayo, se visita el ojo de agua; el 4 se visita al maíz; el 6 se va a la cueva; el 7 hay baile, y el 8 hay carrera y p(f)iesta.

Llegué al segundo día del ceremonial. Los encontré ya “donde crece el maíz”, “donde hacemos milpa”. “Es lejos” dice María, “¿de veras quieren ir?” Nos conduce, subimos por el campo hasta llegar un par de horas después, a un hermoso lugar plano y verde, más allá del río, donde empiezan las tierras de la siembra. En el centro de esa planicie hay un montículo con una cruz de piedra.

123 La otra fiesta importante que no he tenido oportunidad de ver es la de kin santo, la fiesta del día de muertos.



Se ha hecho una pequeña enramada frente a él, para las mujeres, y otra enramada para la cruz. Ya han bailado las mujeres, ahora los hombres pasan uno a uno a saludar la cruz.

Esta antigua ceremonia nos acerca al sentimiento de religiosidad o espiritualidad tojolabal, que es profundo y terreno. La milpa está contenta, la brisa suena. Los hombres discuten qué se hará con los que no vinieron a saludar a la milpa. Habrá multa de diez pesos, deciden. Ya pasó la música, el baile, los cuetes. Empezamos a bajar.

Por la noche del mismo día se hace una pequeña romería con las banderas de la comunidad, que termina en la Iglesia. Las mujeres cantan y los hombres tocan. Al rato empieza el *tojol chanel* (baile tojolabal). Termina tarde el baile.



Bailan las mujeres



Los hombres saludan a la cruz



DES-ORDENANDO EL GÉNERO, ¿DES-CENTRANDO LA NACIÓN?



Se inicia la retirada



La cruz es una entidad viva, cuida y protege la milpa

El seis de mayo temprano se inicia la puesta del enramado en el patio de la Iglesia. Los varones ya fueron por las ramas frescas de *salté*, un pequeño arbusto, que tiene unas ramas con unas flores rojas llamadas *yex Koldo*. Han empezado a adornar desde la seis de la mañana. Al terminar irán a almorzar. Más tarde tocarán la campana. Las mujeres ya tienen listo el atol. Los hombres pintan la cruz que está fuera de la Iglesia. La Iglesia es blanca por fuera y azul por dentro. Empieza la música: tambores y violines. Los jóvenes con sus trajes tradicionales, cumpliendo el ritual, son los mismos que entrevistaré más adelante, dirigentes del movimiento, con cargo en el Municipio.

Cada fiesta, cada año, es diferente, me dicen. Depende de *cómo se sienta la comunidad*.



“Somos el antiguo de Ch'ib'tik cada fiesta que se celebra. Tradición para que no se acabe nuestra cultura, no pierda los derechos”, me dice Antonio, que tiene unos 30 años, hermano mayor del *Koltanum*.

La conexión antiguo-cultura-derechos, es reconocida al interior del neozapatismo con mucha fuerza, ya que es un horizonte de futuro.



Remozando la cruz para las fiestas

El día de mañana vamos a celebrar a la Cueva. Les pregunto para que vámos a la cueva. Antonio me dice “La cueva, yo creo que ahí hay algo que quiere uno. Esa costumbre sigue todavía”. *Kin Chawal*, el día de la cueva, amanecemos temprano. Se hace el atol, y salimos con *nuestra* bandera. Caminamos lejos. Ya estamos en la boca de la cueva, lugar asombroso. Bajamos y prendemos velas. Las mujeres se sientan al lado izquierdo, los hombres al derecho, lo cual coincide con el esquema de las oposiciones pertinentes (Bourdieu, 2000). Nunca se mezclan ni conversan entre ellos. Pero el ritual se lleva a cabo de una manera muy fresca y lúdica, conversando con esa hendidura profunda. Los niños juegan, bajan corriendo, vuelven a subir. Se oye el rumor de las pláticas, las risas, estamos sentados sobre la tierra, algunos señores ya están descansando tendidos sobre la tierra fresca, entre las piedras y ramas.



La cueva es un santuario imponente que transmite energía. Un microclima, que nos recuerda la prodigalidad de la naturaleza. Se hunde en la tierra, se habla de que conecta con túneles que llevan a otras cañadas. Ahí vive el Dueño del Monte, que también es el Sombrerón o gran brujo. En tanto dueño del monte cuida “lo que queremos”, como dice Antonio, el sustrato ecológico del mundo, el maná, de lo que vivimos. Como gran *Pukuj* y Sombrerón, es el purgatorio, y también las fuerzas oscuras del poderoso, la tentación del dinero, del poder. Paradójicamente, en la hendidura se encuentra tanto lo que nos da sustento como la tentación al quebranto de dicho sustento, representado en la ruptura de la templanza, la ambición.

La cueva es también la hendidura en la madre tierra. Principio femenino, que guarda el secreto (del origen, del ciclo que renueva). Se le viene a visitar, a acompañar un rato. Se afinan ya los instrumentos. Vamos a cantar.



Visita a la cueva
en Kin Chawal





MÁRGARA MILLÁN



Visita a la cueva en Kin Chawal

Han pasado así la visita anual al agua, a la milpa y a la cueva; todo lleva a la fiesta de dos días que se prepara en la comunidad. Es el tiempo de ir a los mercados cercanos, comprar telas para nuevos vestidos, fruta para la *mera* fiesta. Se hace pan. Llegan así los días 8 y 9. Se hacen los juegos de correr a caballo y las competencias, se baila por las noches. Se cierra el ciclo hasta el otro año.

El ceremonial es una muestra de la espiritualidad tojolabal que se imbrica con la vida cotidiana, estando todo el tiempo presente en el interactuar comunitario. Las fuerzas nocturnas, la claridad del pensamiento representado por la luz del amanecer, la milpa viva, la madre tierra. El sentido de *estar en este mundo* se construye, reconstruye y se experimenta a través de estas estructuras cognitivas.

Tradición política: la lucha agraria, las uniones productivas y el neozapatismo

Formar ejido, comprar la tierra, implicó organizarse más. A la dotación de tierra no acompañó la de servicios. Caminos, agua, electricidad, servicios de salud y de educación, son demandas del



levantamiento, y hoy forman parte del plan de acción de los Municipios Autónomos. En la memoria de los más ancianos es claro que el neozapatismo tiene su filiación en la revolución y la reforma agraria. La “guerra de antes”, la época donde “ya hay ejido” y el proceso actual, denominado “la lucha” o “la organización”, tienen una continuidad en el tiempo y en la memoria, un vínculo de sentido.

Caralampio me lleva de nuevo a entrevistar a su padre, Don Pedro. Es un atardecer muy claro, y Caralampio va contento. Su papá estaba en casa, un cuarto muy limpio y tradicional. Siempre va vestido con *tojol wax*, y le gusta platicar. Nos habla de cuando eran mozos, de cuando fueron ejido. Tiene varios hijos varones, todos participativos. Bruno fue de los primeros comisariados ejidales de la comunidad. De hecho, es el que se encarga del proceso de compra de las tierras.

“Ahorita estamos pasando más buena vida, más organizados: los viejos puro mudo, puro tonto. Mis hijos ya no miraron al patrón... *meran, meran*¹²⁴, libre. Con los zapatistas más mejor porque ya viene una ley de que estamos libres, lástima que ya no puedo caminar. Gracias a Dios ya no trabajo, todavía, pero no mucho, se cansa mi cuerpo... La guerra de antes, yo estoy chiquito cuando paso la guerra, tengo como doce años, sólo me acuerdo que vinieron los soldados, pinedistas, Carranza, villista, mapache. *Mito*¹²⁵ zapatistas. Mataron a Emiliano Zapata. Mero alcahuete el presidente, porque estaba de acuerdo con los ricos...”

124 Realmente, verdaderamente.

125 No hay.



Don Florentino por otro lado dice que sabe cómo empezó la organización. Un su compadre empezó, varios empezaron. Después se refiere a la división de la comunidad, *cuando se quebró*, en 1998. Dice que él no fue con el PRI: “Nunca. Trabajamos y ahí comemos”. Esta aseveración implica que viven de su trabajo, y de los programas de despensas con los que el gobierno entra a las comunidades como parte de su política de asistencia, que también es de cooptación. Con el zapatismo, “ahora, está mejor, porque ahora es su milpa... está bien porque es para bien de todos, es el trabajo de Zapata, él sufrió, por eso sufrimos nosotros ahorita...”¹²⁶.

Dice Roberto (papá de Lucía), de aproximadamente 45 años, que ya están más organizados, que ya no se dejan tan fácil, que antes tenían miedo, pero ahora ya no... ahora viene el gobierno, ofrece proyectos, “está alborotado porque hay elecciones, entonces viene a ofrecer, pero ¿qué puede dar?... En el 94 yo estaba en la guerrilla, fuimos de aquí a Rancho Nuevo, caí preso al regresar. Iban una mujer y un hombre al mando...”.

Bruno me concede una entrevista. El participó en la lucha por la compra de las tierras. Es un aprendizaje escucharlo. Nos dice que los patrones pueden ser malos, gordos y buenos. Los malos, quieren matar. Los gordos, son gordos de dinero. Los buenos, son los que no lloran por sus tierras. Él también recuerda el baldío:

“Trabajo regalado, no con paga. Si tenés tu hija soltera, se va a hacer tortilla a la cocina para que coma tu patrón. Las mujeres muelen la sal para el ganado. Hay cerca de 3, 000 cabezas de ganado en la finca. Si eres soltero, de portero, llevar el agua, cargar la leña. ¡No tengo miedo, tengo 25 años!”.

126 Entrevista realizada el 7 de marzo de 2000.



Organizó a la gente para comprar la tierra. De la zona, éste es uno de los pocos casos que se resuelven a través de una compra. Nos cuenta que tuvieron el apoyo de un abogado:

“Yo no lo dejo gritando solito como un perrito, así dijo el abogado, vamos a arreglar los papeles del ejido. Así dio su trabajo. Ahí me pones vela el día de *kin Santo* (le dijo el abogado). Eso sí, no vas a tomar trago, porque pierdes tu papel (la escritura). Que así tu gente aprende el ejemplo”. Y continúa: “Mi formación es puro tojolabal. No hay escuela. Ahorita *ya viene la visita a mirar al gente pobre*, pero antes, morís de la debilidad, y quién va a dar un consejo...” dice la voz de reclamo de Bruno; “No crecí más porque cargué y cargué... al templo, no dejo de ir, porque es importante... Ahora hay más viejitos, ya hay mejor vida”.

Una de las primeras veces que llegué a la comunidad, llevando a mi familia, tres de los comuneros adultos, entre ellos Bruno, preguntaron “¿Vienen a ver cómo vivimos los pobres?” Esa pregunta me hizo reflexionar sobre la imbricación del reclamo identitario con el de distribución social. La bivalencia del movimiento indígena es central. La afirmación cultural no oblitera el reclamo por la justicia social. La condición de pobreza tampoco puede invisibilizar la diferencia cultural. La pregunta era agresiva. Yo venía a estudiar “la cultura”, dije. ¿Qué no veía la pobreza? Mi marido respondió que veníamos a conocerlos, a conocer cómo vivían, cuáles eran sus costumbres. Su tono cambió. “Costumbres sí tenemos”, dijeron. El reclamo es claro, sin embargo: “no fuimos noticia, hasta que fuimos zapatistas”.

La modernidad posrevolucionaria en la zona significó en términos políticos la “militancia” en la CNC. Fue a través de sus repre-



sentantes que se tramitaron las peticiones ejidales por lo menos durante tres décadas, de 1930 al 60; la crisis agrícola de los años 70 trajo aparejada la organización independiente de los tojolabales. Acciones del Estado tendientes a contener el movimiento se convierten paradójicamente en lugares de oposición al gobierno. Este es el caso del Consejo Supremo Indígena, creación del Echeverrismo, pero núcleo de acción de un grupo de maestros bilingües con demandas radicales (Mattiace, 2003: 40), base de la candidatura independiente de un tojolabal a la presidencia municipal de Las Margaritas en 1982. La región tojolabal, en contraste con los Altos, no había tenido representación política a nivel municipal. Las elecciones de 1982 fueron entre ladinos y tojolabales. Ganaron los primeros, pero la consciencia de la “tojolabalidad” iba en ascenso y ampliaba horizontes.

En 1984, tras las presiones de la CNC de reintegrar al Consejo a las políticas oficiales, los maestros democráticos se separan y forman la Unión de Pueblos y Ejidos Tojolabales, que posteriormente se afiliaría a la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). El campo político pasó en poco tiempo de ser bastante homogéneo a tener tres componentes básicos: los CN-cistas, la CIOAC, y el Ejido Unión Lucha Campesina. Las dos primeras pueden ser caracterizadas como agraristas, centrando sus demandas en la redistribución de la tierra, mientras que la última era “productivista”, sus demandas se dirigían a los recursos: tener acceso al crédito agrícola y al control del alza de los precios de sus productos. El Ejido Unión Lucha Campesina había sido una de las organizaciones fundadoras de Unión de uniones ejidales y grupos solidarios de Chiapas, establecida en 1980 (Mattiace, 2003). Unión de uniones formaba la alianza de tres uniones ejidales del



oriente y norte del estado: Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtsel (tzeltal) en Ocosingo, Tierra y Libertad y Lucha Campesina, ambas en Las Margaritas, Altamirano y Chilón. 180 comunidades de 15 municipalidades conformaban esta mega unión (Harvey, 1998). Quedaba así configurada la opción productivista frente a la agrarista en la región, ambas fundadas en la relación con la tierra, pero con posiciones frente al Estado muy diferentes.

La lucha por las concesiones del transporte es otra dimensión de la organización y formación de identidad territorial tojolabal (Burguete, 2003; Mattiace, 2003). La zona había sido explotada forestalmente, y a través de la necesidad de comunicación vial se habían abierto las brechas que se usaban como caminos. Pero esos caminos eran usados por los madereros y los autobuses propiedad de los caciques y finqueros. El transporte era monopolio de los caciques regionales; ellos establecían los precios y el trato era discriminatorio. Los indígenas no podían ser concesionarios. En 1977 tras un aumento abusivo del precio del transporte en Comitán, las comunidades usuarias boicotearon la línea e iniciaron los planes para tener un autobús propio (Thomas y Robbins, 1983 citado en Burguete, 2003).

Esta idea cobra vida poco más tarde. Lenkersdorf (1996) da cuenta con emoción de la importancia de esta lucha por “el autobús”, de la cuál Ch’ib’tik forma parte activa. Resalta el hecho de que fue una idea de las comunidades que se llevó a la práctica a través de los propios recursos de cerca de 2, 200 familias que fueron aportando su parte por más de un año. Esta acción ponía en duda la representación tutelar generalizada de que “los indios” no eran capaces de hacerse cargo de ciertas cosas:



“Desde antes de haber comenzado este proceso, había constantes asambleas entre comunidades y habitantes de las cañadas. Se hizo necesario superar dudas muy arraigadas. Se dijo: nosotros los tojolabales somos indios, ¿somos capaces de manejar y administrar un autobús? Siempre se les había dicho que los indios no saben nada de nada y comenzaron a creerlo... Llegó el día de la entrega del autobús, de la cosa increíble que jamás hubieran imaginado: una máquina de dueños indios... se hizo una fiesta extraordinaria, desbordante (...) Vestidos de fiesta con mucho colorido bajaron como flores vivas de los cerros...” (Lenkersdorf, 1996: 179).

El orgullo por la autonomía, la autodeterminación y la autogestión podía observarse ya en esta acción. Años más tarde, encontramos a la Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales promoviendo el gobierno regional tojolabal, experiencia alterna al gobierno municipal hacia fines de los ochenta. Margarito Ruíz es uno de los principales exponentes, fundador posteriormente del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI). El gobierno regional se funda en una ceremonia en el Ejido Plan de Ayala, en 1988, y formaliza las acciones que la Unión venía desarrollando ya, notoriamente la de resolver los conflictos entre sus miembros cuando no podían ser resueltos a nivel comunitario. En ocasiones, como “tribunales regionales”, representa regionalmente a sus miembros, proporciona transporte a Comitán y maneja proyectos productivos en coordinación con la CIOAC (Mattiace, 2003: 46 y 47). Esta necesidad de una instancia regional indígena de resolución de conflictos es retomada por el EZLN en los municipios autónomos, y con más claridad, en las Juntas de Buen Gobierno. La experien-



cia del gobierno tojolabal es un antecedente a las autonomías regionales (Ruíz y Burguete, 2003).

Cerda García (2011) refiere que la militancia de las comunidades de esta zona, que hoy forman el Municipio Autónomo Vicente Guerrero¹²⁷, se daba en una organización subsidiaria de la CNC denominada I. Manuel Altamirano; a 1974, fecha de la realización del Congreso Indígena, las comunidades seguían tramitando los asuntos agrarios a través de la CNC. Para finales de los 80, algunas comunidades formaban parte de *Tzoman*, (Todos Unidos en tojolabal); y otras eran parte de la CIOAC, a la par que seguía la influencia de la CNC. En la Marcha por la dignidad indígena, que realiza la CIOAC en 1983, participa un número importante de tojolabales (Burguete, 2003). Poco a poco, como en otras zonas de Chiapas, la idea de una organización armada y de la preparación de la guerra fue cobrando vigencia y sentido. El contacto de esta zona tojolabal con el EZLN, establecido en la región desde 1983, inicia a fines de los ochenta.

Trabajo de noche, convencimiento, prohibición del alcohol, formación de un “ejército para poder defendernos como pobres”, primero los mayores, pero muy pronto los jóvenes, primero los varones, y después las mujeres, así va circulando la idea y la concreción de ser base de apoyo, y de ser milicianos/as insurgentes/as. Entre 1990 y 1992 la mayoría de estas comunidades son ya neozapatistas.

Enviar a alguno de sus miembros jóvenes, entre 12 y 20 años, a la selva, a recibir entrenamiento militar, fue una de las primeras decisiones comunitarias que marcaron el camino de esta avenida. Una de las primeras manifestaciones públicas en que participa

127 Antes “Municipio Rebelde 17 de Noviembre”.



este neozapatismo tojolabalero es en la marcha del 12 de octubre de 1992 en San Cristóbal de las Casas, que termina con el derribo de la estatua de Diego de Mazariegos¹²⁸.

Algunas jóvenes de la comunidad dicen conocer el neozapatismo desde chiquitas, crecer con él. Dice Lucía:

“Cuando empezó, pues, primero los hombres, que no nos digan nada ni platicar nada, en secreto. A veces a las 10 de la noche salían, pero no parece nada... Un año fue primero así. De ahí, fue que vino un compañero, ya lo sabían todos, un *mero* hermano. Era tojolabal. Pero esto es antes, mucho antes del 94. Sí vinieron mandos mujeres. Hablan bien. Todos nos reuníamos juntos, se hablaba los hombres y luego nosotras otra vez. Ahora siempre nos reunimos con los hombres. La ley de mujeres no la conocíamos, solo nos venían a decir, pero no había papel que lo íbamos a mirar... Por mi parte, yo lo miro bonito, mi marido, porque no toma, a veces toma pero poquito, no para quedar bien bolo, su hermano toma, mi papa toma”.

Lucía avanza una de las razones por las cuáles las mujeres se adhieren al neozapatismo: el control sobre la bebida alcohólica, que es también el control sobre la violencia masculina contra las mujeres.

La división comunitaria

“Lo partieron”, me dice Lucía: “Empezaron a dejar de ir a las juntas, hasta que les preguntaron. Entonces dijeron que no que-

128 Alejandro Cerda García formaba parte de un equipo que llevaba varios años trabajando en la zona desde la intervención sanitaria, y refiere, al igual que otros testimonios de personas que trabajaban en la zona, el silencio y la invisibilidad de la acción organizativa neozapatista. (Ver Cerda, 2004 y 2011).



rían seguir, que cada quien su camino. Bolos, es el motivo. *No quieren dejar el alcohol*. Ya no se reúnen con la asamblea. Hacen sus propias juntas, como en un caso reciente en que un joven pegó a su mujer. Pero la mujer no estuvo de acuerdo en el castigo y vino a la asamblea. A las fiestas si vienen, pero no a la del 10 de abril. Quizá algunos jóvenes, pero a bailar. Ya vino orden de que si quieren ellos regresar, no los van a dejar”

Lucía afirma que las hermanas (las mujeres) no querían salir de la organización, pero si salen sus maridos¹²⁹, ¿Qué van a hacer? “vamos a descansar un tiempo”, dijeron.

Lucía ha luchado contra el alcohol en el caso de su padre, Roberto, que fue preso por el ejército en el levantamiento. Él era combatiente. Un año estuvo en la cárcel. Después salió. Poco a poco se alejó de la organización. Ella cuenta cómo iba a hablar con él, que dejara ese camino. Pero tenía a sus amigos y le gustaba beber con ellos. Al final, regresó a la organización.

En Ch’ib’ik la división ocurre en el año 1997. Es un proceso que ha pasado por distintas etapas. Al principio se vive como una fractura dolorosa y preocupante; ocurre en los momentos de mayor tensión de la guerra de baja intensidad; se separan cerca de diez

129 Tengo referencias de mujeres que siguieron en la organización aunque sus maridos salieron. En El Nance hay once mujeres zapatistas, no hay varones. Todos salieron. “No lo vamos a dejar morir”. Fueron a la consulta, han salido varias veces. Van con sus hijas. “Tiene algo muy bueno la organización, mejor vida, mejor mundo. Vamos a los encuentros del Municipio, ahí hablan las mujeres. Hay mujeres que saben hablar”. “Cuando estaban saliendo sus maridos pensaban que iban a hacer. Llegó un “compa” con cargo alto, y preguntaron. El dijo que si podían estar ellas, puede ser que van a querer regresar los esposos, dijo. Y así siguieron. Van bien como matrimonio, solo a veces le hecha a perder un poco cuando hay juntas por problema de tierras. El sale enojado. Yo le digo, yo te doy tu pozol, me debes platicar un poco.” Entrevista con una mujer de 19 años, octubre de 2004.



familias, treinta personas de aproximadamente 400. La idea de comunidad se ve debilitada; se mantiene en las instancias tradicionales de la comunidad: los asuntos de las tierras, de la iglesia y de las fiestas tradicionales. Aparece la división en las instancias políticas y organizativas, en las asambleas para tratar cuestiones de la lucha y dirimir problemas. La percepción y vivencia de la división en la comunidad ha pasado por momentos álgidos, como poco antes y los meses posteriores a las incursiones que hace el ejército en los primeros días de enero de 1998¹³⁰. Se dice que la incursión del ejército a la comunidad fue guiada por comuneros tojolabales que se habían ido “al PRI”. Dos jóvenes cubiertos por pasamontañas son los que indican a los soldados en qué casas entrar.

Cuando los visito después del suceso (febrero 1998) están tensos, enojados con algunas familias que suponen han colaborado con el ejército señalando las casas que deben ser registradas. Pero orgullosos y orgullosas también de que el ejército fue repelido por las mujeres. Tanto ellas como ellos me relatan la forma en que las mujeres de muchas comunidades cercanas, no sólo tojolabales, también tzeltales, llegaron ese día y corrieron a palos a los soldados. Me refieren que los varones tuvieron que esconderse en el monte, porque si no, se los llevan, o los matan.

La tensión durante todo el año 1998 es fuerte. Se temen nuevas incursiones del ejército, se piensa que la guerra puede estallar en cualquier momento. La división se vive como un “mal”. Es en esta época, cuando ocurre la muerte súbita del hijo de Doña Margarita, y ella se refiere a este acontecimiento como vinculado a la división comunitaria. “Se lo comieron a mi hijito”, me dice. Esto significa no que el otro grupo sea directamente el culpable

130 El 22 de diciembre de 1997 había sucedido el ataque paramilitar en Acteal.



del suceso, sino que la situación en su conjunto desata males en la comunidad. Existe un fondo ético (el del orden, del *komon*, de la armonía de la comunalidad o hermandad) que ha sido roto. Y ello es origen de desgracias.

En mayo de 1999 se ha revertido la situación de amenazas por parte del ejército militar y paramilitar¹³¹. El contexto sin embargo es de polarización. Es la única ocasión en que recibo una indicación de diferenciar entre los grupos en conflicto. Estando yo de visita en la comunidad, en casa de Lucía, me van a buscar para que lleve de urgencia a una mujer al hospital. Me ofrecen el pago de la gasolina, pero les urge que los lleve. Al salir, Lucía me dice que tenga cuidado porque son “priistas”. Se trata de una mujer que ha dado a luz hace dos meses. Esta llorando y gritando. La acompaña su marido y la suegra.

En el viaje me doy cuenta de que el marido está tomado. Ha “regañado” a su mujer, es decir, le ha gritado y amenazado. A ella le ha dado “cólera”, o “susto”. Así describe su suegra la crisis de histeria que presenta. La suegra la ha defendido. Su mamá también acude a la escena del conflicto. La “solución” ha sido llevarla al hospital, ya que la mujer tiene una crisis de nervios y angustia. En el trayecto la suegra se la pasa regañando a su hijo por asustar a su mujer. A él se le va pasando lo “bolo”.

No deben pasar desapercibidas estas estrategias del débil (Ver Ludmer, 1985; Scott, 2004) en la acción performativa que solicita la intervención de las consuegras, ni la textura de la red de protección y de intervención que desata. El esposo es contenido tanto por la mujer presa del “susto”, como por la intervención del “orden

131 Si bien se sabía de la acción paramilitar en el municipio de Altamirano, donde se ubica el grupo MIRA, nunca hubo enfrentamientos con ellos.



materno” de ambas familias, censurando la actitud amenazadora que ha desatado en él el alcohol. Se trata de estrategias de contención y protección, donde nuevamente vemos la somatización como elemento central. El marido es el causante del ataque de “cólera”. Es un conocimiento común el de que la cólera debe de evitarse, sobre todo en mujeres que están amamantando. La mujer entra en cólera antes de cualquier violencia física, reconociendo en los gritos del marido la ruptura de la templanza habitual en el trato. La intervención de las madres de ambos deja ver la existencia de una red de cuidado, donde el salir a ver qué sucede, intervenir, es parte de la relación con los otros.

Cuando regreso, Lucía me pregunta si me han pagado la gasolina; al decirle que no se las he cobrado, me reconviene. Ese chico que estaba bolo y que le dio susto a su mujer fue uno de los que guiaban al ejército el día de la ocupación militar. Está bien ayudar, pero hay que recordar que los actos tienen consecuencias.

La división poco a poco se va asimilando. Hay cuestiones comunes, como las fiestas tradicionales, las discusiones referentes a las tierras. Hay otras que ya no son comunes con todo el colectivo, como la escuela, los proyectos, los eventos y conmemoraciones de la organización. Aunque hay respeto, no hay mucha plática entre los grupos. Pero hay tolerancia. Se aprende a respetar la división de lo común referente a la política, siempre y cuando lo común comunitario que lo antecede siga funcionando, y no haya agresiones.

Caralampio evalúa de la siguiente manera el movimiento a inicios del año 2000: “Son muchos los trabajos de la comunidad, y ha habido un cambio. No está acabada esta lucha, sigue la lucha, la lucha está en todo el territorio de México, no sólo en Chiapas”. Habla en forma vehemente:



“El zapatismo está luchando para todo, no sólo para una persona, no como el gobierno, que hace promesa, que dice que en Chiapas *ya no hay indígena y no hay pobreza*, que ya toda la gente de los campesinos ya está muy bien. Así dice a cada ratito el gobierno, pero es mentira. La pobreza sigue siendo y la lucha va a seguir. Entonces, hermana, quien sabe que va a pasar, porque la guerra no está acabado, nunca va a terminar si el gobierno no cumple lo que ha prometido de San Andrés, no va a acabar. No está tranquilo el Sup por eso. No vamos a agarrar nada del gobierno, nosotros estamos así como estamos, si estuviéramos con el gobierno, no va a dar nada. Porque ve, las personas que salieron, las que se apartaron, ¿que tienen ahorita? Nada, no tienen nada, entonces, pues ya regresó uno con nosotros. Entonces, a lo mejor que van a regresar después, la lucha sigue y la gente está, está para que se revienta, porque, que pasa si el gobierno da orden a su ejército, va a hacer algo... también el Sup está al tanto, y como no somos unos de nosotros, sino millones y millones, y ellos van a acabar”.

Para el 2004 la división ya está muy instituida. Se nota sobre todo en las escuelas y las canchas de basquet ball. “Triste”, siguen diciendo las personas de la organización. Pero la referencia a la separación ha cambiado. Es más “normal” hablar sin tensiones del otro grupo, y las fiestas zapatistas se organizan de tal forma que no coincidan con las tradicionales. Los jóvenes no zapatistas a veces vienen a bailar a las celebraciones de la organización.

Al parecer se empiezan a tender nuevos puentes con las Juntas de Buen Gobierno. En octubre del 2004, por iniciativa del otro grupo junto con otras comunidades también del PRI, se pidió la



pavimentación del camino al gobierno; el gobierno había consultado a los zapatistas de la zona, actitud también nueva por parte de las autoridades, al reconocer la autoridad de los Municipios Autónomos. Habían llegado a un buen acuerdo.

Podemos vislumbrar en estas actitudes un aprendizaje conjunto, de pluralismo y una actitud más tolerante frente al conflicto. Aprendizaje político que apunta a la negociación de los espacios comunes. Quizá inicio de un *komon* pluralizado. Las Juntas de Buen Gobierno se instituyen en el 2003 y son una medida política muy importante ya que buscan otorgar más poder a las estructuras civiles del zapatismo frente a las militares, al tiempo que iniciar un gobierno no sólo para los zapatistas, sino para el conjunto de la población indígena de la zona. En tanto gobierno alternativo para toda la población, las Juntas recibieron una gran afluencia de personas, dejando ver la mala comunicación y capacidad de resolución de conflictos de las instancias gubernamentales, sobre todo en relación a los conflictos de tierras¹³². Sin duda, el “ser gobierno” en un contexto de “guerra de proyectos”¹³³ transforma también la polarización política en posturas más negociadas o abiertas a la negociación, y al reconocimiento de que a pesar de la división, hay necesidades comunes.

132 Datos presentados por Melissa Forbis, Gemma Van der Haar y Alejandro Cerda en la Mesa redonda sobre las Juntas de Buen Gobierno, CIESAS Centro, 12 de noviembre 2004. La primera trabaja en la zona de la Cañada de Patihuiz, y los otros dos en el Caracol de la zona de esta investigación.

133 Se le ha llamado así a las políticas hacia el zapatismo del gobernador Salazar Mendiuchia, proveniente del Priismo y candidato de una convergencia de distintas fuerzas políticas en el estado, seguidas con mayor insistencia por el gobernador del PRD, Juan Sabines.





Estructuras comunitarias y nuevas estructuras regionales

Si en 1998 la palabra más escuchada fue “Guerra”, en los siguientes años fueron “Resistencia y Autonomía”. En octubre del 2004, Martino me dice satisfecho, *ya tenemos gobierno autónomo*, refiriéndose a las Juntas. La comunidad formó parte del Municipio Autónomo 17 de noviembre, en la Zona del Aguascalientes IV que tuvo su base en el Ejido Morelia. El Municipio Autónomo 17 de noviembre se constituye en diciembre de 1994, en la primera creación de municipios autónomos. Tras los Acuerdos de San Andrés, en el mes de junio de 1996, se inaugura el Aguascalientes IV, en el Ejido Morelia, y el 17 de noviembre de ese año se instala el Municipio Autónomo. Lo constituyen comunidades tzeltales y tojolabales de los Municipios oficiales de Altamirano y Las Margaritas. En el año 2000 se forma el nuevo Municipio Autónomo Vicente Guerrero, que agrupa únicamente a las comunidades tojolabales que antes participaban en el 17 de noviembre. Al desaparecer los Aguascalientes, y nacer los Caracoles, en julio del 2003, Morelia pasará a ser cabecera del Caracol Torbellino de Nuestras Palabras, nombrado en tzeltal: *Ta muk 'ul puy situ ik' yu 'un jk' optik*. Es el lugar donde se asienta la Junta de Buen Gobierno.

“Al principio nosotros sabemos cómo pobre campesino. Vamos con la lucha, con la organización. Los abuelos y antepasados estaban con el baldío, yo no lo vi pero oigo a los viejitos. Con el 94 se logró la lucha (...) Estamos de la mano con el EZ. No nos hace caso el gobierno, dice que ya cumplió y no es de veras. Resistencia” son las palabras de la Señora Margarita en la reunión de mujeres del 21 de octubre del 2004.

Y la *resistencia* significa no aceptar políticas sociales, es decir, asistenciales, del gobierno. La dignidad se vive como no prestarse



a ir a hacer cola para una despensa, para unas láminas de construcción, para un dinerito. Mejor estar en los proyectos de la organización, que buscan la autonomía. El descrédito de las instancias políticas institucionales es profundo, y es de largo tiempo.

La asamblea sigue siendo la máxima autoridad de la comunidad. Cuando se tratan asuntos relativos a la tierra, ésta es sólo de varones con categoría de ejidatarios. Si son otros los problemas, la asamblea puede ser mixta. Para cuestiones del trabajo de las mujeres, la asamblea es sólo de mujeres.

El Comisariado Ejidal es “la primera autoridad trabajadora de la comunidad... solicita la escuela, la cancha, la luz, y todas las necesidades de la comunidad. Si hay algo importante que decir, entonces toca su cacho¹³⁴ para que se junten los hombres” (Van der Haar y Lenkersdorf, 1998: 39).

El Consejo de Vigilancia “mira por la comunidad, por ejemplo, cómo cuidar bien los árboles... orienta acerca de todo lo que no es bueno... tomar el trago, o robar(...) Tampoco es bueno el tiro¹³⁵...” (Van der Haar y Lenkersdorf, 1998: 39 y 40).

Finalmente el agente municipal, cuyo cargo es el de

“arreglar cualquier problema que hay en la comunidad. Calma la situación cuando alguien cometió un delito... Si no es muy grave el delito, el agente lo puede componer. Si es grave, entonces se le encierra a la persona en la cárcel (casa de sufrimiento o dificultad en tojolabal, nota de los editores) y se le da una multa de parte de la comunidad (...) Si es más grave el delito, se lo lleva a quien tiene más

134 Cuerno de toro con el que se llama a asamblea.

135 La pelea.



autoridad, como en el municipio” (Van der Haar y Lenkersdorf, 1998: 40).

La estructura administrativa se ha hecho cada vez más autónoma; las autoridades municipales del Estado fueron sustituidas primero por las de los Municipios Autónomos, y después por los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno.

A la estructura ejidal hay que agregar el Promotor de Salud, el Koltanum y el que cuida la iglesia y organiza las fiestas tradicionales. A ella, se van añadiendo los cargos de las estructuras organizativas zapatistas, como el de Promotor de Derechos Humanos, el cargo de representante del Municipio Autónomo, el de Educación, el representante en la Junta de Buen Gobierno.

Las mujeres tenían sus cargos en la tienda de mujeres, en el pan y en la hortaliza. Las que se preparan como catequistas aprenden la palabra de Dios. Ya mencionamos que la política de la Diócesis acepta la instrucción de mujeres para ser diaconas. A ello se añade el trabajo de la Coordinadora Diocesana de Mujeres, con importante presencia en toda la zona. Esta coordinadora agrupa también a mujeres que no son religiosas, y desarrolla claramente una perspectiva de género.

Últimamente se nombran representantes para ir a los encuentros, participar y aprender en los talleres de género, de herbolaria medicinal y de derechos humanos. Desde la creación de los Caracoles se impulsa la participación de mujeres representantes en las Juntas de Buen Gobierno y en los Comités de Vigilancia. Los cargos se van multiplicando, la política se va instituyendo como un campo de la vida social. La participación,



la representación¹³⁶ de las mujeres a nivel comunitario y regional, se abre paso entre la costumbre, ya está dicho que la mujer “debe participar”. Aunque como veremos, eso no es tan fácil.

El área de la educación se va asumiendo cada vez más como responsabilidad comunitaria. Los maestros “oficiales” son expulsados en 1995 tras acuerdo del Municipio Autónomo. Eran seis en total, dos del partido oficial y cuatro independientes, tzeltales hablantes del tojolabal. Decidieron sacarlos porque estaban preguntando muchas cosas, “inquietaban a la comunidad”. Desde ese entonces hasta ahora, han pasado quince años de ejercicio y desarrollo de la escuela autónoma.

El EZ inició su proyecto de educación alternativa y crítica en 1997. Después pasaría a desarrollar el proyecto de la escuela autónoma. Los jóvenes de 16 a 21 años, con la secundaria terminada, son considerados aptos para ser formados como profesores. Se trata de promover una educación integral. Al respecto resulta pertinente citar lo que una maestra feminista¹³⁷, colaboradora del proyecto educativo, nos dice de el:

“se plantea la emancipación de todo tipo, nuevas relaciones entre hombres y mujeres, entre los pueblos, la paridad en todo... ya tuvimos el primer problema, porque cuando se planteó la participación paritaria de mujeres maestras no llegaron todas (se refiere a la dificultad para que

136 Sebastiana es tzotzil. En su comunidad, también zapatista, ha conocido el autoritarismo de los varones. Refiere, sin embargo, que cuando una mujer partera fue elegida en su comunidad en un cargo de representación, cuando los señores no querían que participaran sus mujeres, ella junto a todos los maridos, y los convenció de dejarlas participar. “Personas con poder o con representación pueden hacer eso. La representación es algo nuevo e importante” me dice. Entrevista en San Cristóbal, abril de 1999.

137 Entrevista con Jazmín, San Cristóbal, marzo 2000.





las mujeres salgan de sus comunidades y se integren a la formación como maestras). Han habido deserciones, y sin embargo, insistimos en ello... planta de maestros y estudiantes mitad y mitad. Me tocó dar el taller de género a los profesores indígenas, que son muy jóvenes... *Tuve que vencer más obstáculos en el equipo de apoyadores que somos, que con ellos y sus representantes...* Ellos (los indígenas) estaban felices de la vida y moviendo cosas. Este taller es parte de la *curricula*, no creas que es un taller y ya... Esa área la llamamos “lo humano”, las relaciones que establecemos entre nosotros, y lo fundamental es entre hombre y mujer, y como aspiramos a ser felices y a ser libres... y como decimos que queremos ser mejores seres humanos, eso forma parte del programa... lo humano es cuestión de clase, etnia, y género... y las mujeres hemos sido las más ofensivas aquí.”

Jazmín me cuenta también que la escuela autónoma tiene su base en Oventic, al mando de la Mayor Ana María, ¿La recuerda el lector tomando San Cristóbal en enero del 94? “En Los Altos todo se revisa, y la presencia de esta mujer ahí garantiza mucho... entonces la secundaria, y luego quieren la prepa, y la universidad... *Esto le da motivos nuevos a mi vida*, esto vale la pena...”, comenta Jazmín.

El testimonio de Jazmín nos sirve no sólo para saber más del proyecto educativo, sino para reconocer también la solidaridad y compromiso que despierta en los acompañantes que tiene de la “sociedad civil”, que se han ido constituyendo en grupos de asesores de los proyectos zapatistas.

Ch'ib'tik se convirtió en la sede del Municipio Autónomo Vicente Guerrero en el 2002. En un sector de tierras que está a la



entrada de la comunidad, y que forma parte de las tierras recuperadas del neozapatismo, se construyó la Casa Municipal. Para octubre del 2004 la geografía comunitaria había cambiado mucho en comparación con la que conocí en 1997: el sector de los que no son de la organización está por el lado izquierdo del camino. Enfrente de ellos queda ahora la Casa Municipal, la tienda del Municipio, la escuela/dormitorio, la tienda de las mujeres y un campo dedicado a la siembra y al cultivo de miel de abeja.

En diciembre del 2002 distintas comunidades se reunieron para planear la hechura de un mural para la Casa Municipal donde se cuenta la historia del municipio. El mural es ocasión para recrear el pasado, otorgarle su sentido actual. Inicia con la conquista (Llegaron los explotadores); sigue con el baldío (Tiempo de las abuelas y abuelos); la Independencia, con la imagen recuperada de Vicente Guerrero (La guerra del pasado); el siguiente vínculo es el trabajo colectivo, el *komon*, aquello que da consistencia identitaria. El siguiente es 1994, aparecen los pasamontañas, uno claramente es el Sub, está la bandera del EZLN, y están los soldados y las mujeres haciéndoles frente. El siguiente cuadro es *ja jmunisi-pyotiki*, Nuestro Municipio, como árbol de la vida, *mini jub mejiko yuj ja kentiki*, contribución tojolabal a la nación mexicana.

Este *continuum* se organiza a partir de la idea de progresión de la historia, vista desde la palabra de Dios y desde la lucha de clases. Los murales son ocasión de transmisión de la historia, que también es formación política.

Los cambios van a una velocidad tan rápida que la re/creación del pasado es una necesidad¹³⁸. Podemos comprender los

138 Esta misma necesidad es referida por Carlota Duarte, la coordinadora del proyecto de fotografía con asiento en el CIESAS Sureste, en San Cristóbal, denominado “Cama-





cuadros del Mural como una selección de la propia historia, un nuevo mito de origen y fundación de la nación zapatista, que conecta las luchas pasadas con las del presente. En el 2004 se realiza un pequeño cuadernillo bilingüe que reproduce el mural con una elaboración didáctica de cada fragmento. Fue realizado por todas y todos los/las educadores del Municipio¹³⁹.

El camino del reconocimiento identitario inicia en los años setenta, y claramente está vinculado con el trabajo de la Diócesis de San Cristóbal. La Castalia, sede de los hermanos maristas, a través de la Escuela de Promoción Educativa y Cultural para los indígenas tojolabal de Chiapas, realizaba cursos en este sentido. El lugar también es un albergue. Caralampio y Martino se hacen ahí catequistas. También Lucía. Carlos Lenkersdorf era uno de los maestros:

“Ahí trabajaba un equipo de un sacerdote, varias religiosas y algunos laicos. El trabajo se realizaba por giras en la región de los municipios de las Margaritas y de Altamirano. Los cursos fueron para hombres y mujeres, pero no mezclados. Se enseñaba alfabetización, canciones, Biblia, derecho agrario, sastrería, hortaliza, primeros auxilios, panadería, manejar un autobús” (Lenkersdorf, comunicación personal).

Así, la consciencia tojolabal encuentra en “*indiotik*”, “*tojolabalotik*”, la resonancia de una historia pasada, pero sobre todo, la posibilidad de una historia presente y futura. Esta consciencia

ristas”, y en el cual participan algunos jóvenes chiptiqueros de ambos sexos. Aprender el momento, que cambia tan rápidamente.

139 El cuadernillo se tituló *Cómo nació nuestro Municipio Autónomo Vicente Ramón Guerrero Saldaña*.



implica la cosmovisión en su sentido simbólico, así como las significaciones prácticas en *lo colectivo* como dimensión pragmática que debe ser cultivada, como “manera de ser”, que viene de los antiguos y que al actualizarse y ampliarse es el territorio (real y metafórico) de la autonomía.

Sobre el trabajo colectivo en los años setenta, el documento del Municipio Autónomo refiere: “En ese año hubo un compañero llamado Javier. El era servidor del trabajo de la Palabra de Dios. Enseñó su palabra de cómo ayudarnos para que se reunieran los compañeros de ese lugar. También para que se respetaran nuestros derechos” (“Cómo nació nuestro Municipio Autónomo Vicente Ramón Guerrero Saldaña”, p. 15)¹⁴⁰.

Al referirse a la guerra del pasado, se reconoce a Miguel Hidalgo, “un trabajador de la iglesia”, así como a José María Morelos. En Vicente Guerrero, el héroe nacional, se ve a un buen soldado insurgente, que dijo “Vivir por la patria o morir por la libertad”. Y esta inspiración nacionalista se sigue tejiendo con el reconocimiento de los trabajos de hombres y mujeres indígenas para hacer la Constitución Política de México, “También vieron cómo hacer la Bandera de México. Por eso ahora todos somos mexicanos” (ibid, p 13).

El camino de la tradición se junta con la forma comunitaria del trabajo y la decisión política, y va tejiendo la nación. El levantamiento es relatado como “ya sabíamos cómo íbamos a estar mejor. Porque su pensamiento era de hacer una guerra para que ya no hubiera más explotación (...) Hubo una guerra para que dejara de ignorarnos el gobierno. Porque hicimos un “ya basta” a la explotación...” (op cit, p.17 y 18).

140 Carlos Lenkersdorf (2001) rescata y traduce los diarios de Javier en el libro titulado: *El diario de un tojolabal*.



La explotación y el no ser tomados en cuenta, son razones fundantes de una decisión pro activa, que tras las armas, irá dando desarrollo a los elementos de autoconstitución que ya estaban en acción en las comunidades indígenas, y que podemos reconocer en esta afirmación:

“Fuimos construyendo nuestro municipio desde antes de que hiciéramos la guerra de 1994. Cuando todavía no habíamos escuchado de eso. Íbamos con nuestro dolor. Nos *chingaban* mucho. Ellos decían que nosotros no sabíamos lo que íbamos a hacer. Así fue como se hizo la guerra de 1994. Así se levantaron las mujeres y los hombres. Así nos rebelamos para acabar con eso de que no nos toman en cuenta. Así acordamos dar un jalón en contra de aquellos que no nos toman en cuenta. Y levantamos un acuerdo de ir conformando, ir construyendo un municipio de nosotros mismos, hecho por nosotros mismos” (ibid, p. 20).

Así es como están dando *un jalón* a la nación, de los tensos hilos de la interpretación hacia las formas donde la comunidad reaparece, la comunidad de abajo, pegada a la tierra. Los *trabajos del municipio* son los que se dan entre los que tienen *algún cargo de servicio*, mujeres y los hombres de las comunidades, son las estructuras regionales. Así se va tejiendo la fina organización que va de las comunidades a las instancias de decisión regional, y baja de estas instancias al común de mujeres y hombres. Nuevas mediaciones en una nueva democracia.

En el Mural, que es proclama y relato, las mujeres siempre aparecen. En cada cuadro se dibuja a una mujer, aparecen también los niños y los ancianos. La representación cuida de ello. Destina un cuadro especial al momento histórico en que las mujeres en-



frentan al ejército en 1998. De esta manera, el mural es también constructor de la genealogía de los poderes de la resistencia.

Del vestido al entorno, nuevos estilos de la comunalidad neozapatista

El vestido, el uso de accesorios personales, tiene que ver también con una manera de situarse en el mundo presente. Lo mismo podemos decir de ciertos elementos que se incorporan a las casas. El traje tojolabal tradicional consta de una blusa con un holán a lo largo del escote, que lleva encajes y bordados. La blusa puede ser blanca o de color, y la acompaña una falda de color brillante y con listones y encajes en el borde, la *tojol juna*. Son comunes también los vestidos coloridos, que tienen holanes y encajes en el escote. Las telas y los encajes se compran en los centros cercanos y se venden en la tienda de mujeres, donde además hay una máquina de coser y pueden encargarse los vestidos o las faldas y blusas.

En la comunidad, la mayoría de las mujeres usan su traje tradicional, que siempre tiene alguna marca comunitaria. Así, los trajes *tojolabaleros* tienen alguna variante que los hace singulares, en este caso, *chiptiqueros*. La altura de la falda que usan las jovencitas cubre apenas la rodilla. El calzado de plástico es ya común entre las mujeres jóvenes, mientras que a las mayores se les observa descalzas con mayor frecuencia. El calzado de plástico *Sandak* ya viene en muchos colores y es el más cómodo porque no se arruina con el lodo y se lava fácilmente al pasar por el río. Completa la vestimenta femenina los aretes, collares, pulseras, los prensa pelos y los listones que tejen los cabellos largos.

A las mujeres, la ropa “occidental” no les llama mayormente la atención; no así a los varones. Son muy pocos los que tienen *tojol wax*, el traje tradicional masculino que es pantalón corto y camisa



de manta blanca y un cinturón colorido. Se usa con huarache. Lo tienen los hombres ancianos de la comunidad y contados jóvenes, notoriamente los representantes de las instancias de mando neozapatistas, que lo usan en ocasiones especiales. El traje tradicional en los mayores se usa en el calendario ceremonial. En cambio los jóvenes lo usan en las ceremonias políticas. Es un signo de afirmación cultural e identitaria del neozapatismo, muestra de cómo tradición y política se unen. El vínculo entre autonomía y resistencia, afirmación cultural y lucha política, pasa por la reivindicación del vestido.

Para el diario, los hombres visten pantalón y camisa, y su calzado es generalmente botín o tenis. El pantalón de mezclilla es muy apreciado por ellos, no para ellas, que son las que lo van a lavar al río. Entre los más jóvenes es común ver cortes de cabello de moda, cinturones y botas vaqueras. Es cada vez más común que los jóvenes se vayan a trabajar por un par de meses fuera y compren con su paga ropa y aparatos de sonido. La televisión también ha llegado a algunas casas.

Los patrones de consumo se comunican por diversos canales. La música es uno de ellos. Al gusto por los *Tigres del Norte* se agrega la variada producción de corridos neozapatistas que suenan por la radio autónoma desde muy temprano, y a ello la propia producción tojolabalera, que incluye el teclado para sus composiciones. Todo ello se deja ver en las fiestas zapatistas, donde predomina el baile “agarrados” al son de esta música. Las mujeres jóvenes y las niñas juegan basket bol. Lo hacen poniéndose unos shorts bajo la falda, y calzando tenis. Tienen equipos y hacen torneos. Éste es uno de sus logros, un equipo de basket y un poco de tiempo “libre” para jugar. Una de las primeras veces que visité la comunidad, Daría pidió mi cooperación para una nueva pelota. Si mi interés eran las mujeres,



dijo, estaba bien que les trajera una pelota nueva para su juego. Así lo hice.

El reloj digital es un signo de los nuevos tiempos en las mujeres jóvenes. La mayoría lo porta. El horario es cada vez más complejo e importante. La hora del sureste autónomo no cambia como lo hace el horario nacional, y las actividades de las mujeres son cada vez más. Hay que medir el tiempo.

La adhesión al neozapatismo también se muestra en objetos portables que realizan otro tipo de vinculaciones sincréticas. Carmen tiene un escapulario con la imagen de Zapata. Lo ha comprado en el mercado de Altamirano. Alondra hace mantas bordadas con motivos del movimiento. Zenaída tiene la famosa fotografía tomada por Pedro Valtierra, donde vemos como una mujer detiene a un soldado corpulento. La recortó de la revista *Proceso*, y la cubrió con plástico, para que dure. También tiene un poema en español y purépecha, que ha traído de Michoacán, cuando fue a la Consulta Nacional. Es un poema que habla de la solidaridad entre pueblos indígenas.



Decorando la entrada, declarando la filiación



Los cántaros de plástico han sustituido a los de barro desde hace tiempo. Se usan para acarrear el agua. Las mujeres y niñas se las ponen en la cabeza, mostrando su singular equilibrio y adiestrando su postura erguida.

Algunos jóvenes han participado del proyecto de fotografía indígena, con sede en San Cristóbal¹⁴¹. Daría, Zenaida, Armando, son parte del grupo de *camaristas*. Toman fotos y participan en eventos donde relatan historias en imágenes. Este acercamiento e incorporación de la imagen fotográfica es resultado también de las políticas de intercambio entre los visitantes que tomamos fotos, y que al regresar traemos copias para las familias. Es común encontrar al interior de la habitación una mesa cubierta con un mantel de plástico, donde se colocan unas flores en una botellita o un vaso, quizá hay algunos granos de café, y en la pared una gran cantidad de fotos. Se trata del *álbum de familia*, formado de estas fotos que regresan, a manera de devolución en un acto de reciprocidad por parte de nosotros los visitantes. Muchas de las fotos que aparecen en este trabajo, forman ya parte de estos álbumes.

Algunas casas lo ponen al lado de la puerta de entrada a la habitación. En otras, se dispone al interior del cuarto, a manera de altar. Se trata de un rincón íntimo de la morada. En alguno de estos “altares”, he encontrado también el arma zapatista, “descansando” según me ha dicho su dueño. Un rifle, que reposa en una esquina.

141 Dirigido por Carlota Duarte en el marco del Archivo Fotográfico Indígena del CIESAS. A través de este proyecto tomaron las fotos que ilustran el libro de Van der Haar y Lenkersdorf (1998) y que presenta a la comunidad.



MÁRGARA MILLÁN



En casa de Alondra, su padre está construyendo otra cocina, ésta sí de madera y con ventanas corredizas; algo muy bonito. Por fuera, le han puesto una leyenda: “En este país todos sueñan, ya llegó la hora de despertar”. Alondra está bordando una servilleta de manta con el mismo motivo.



La cocina es un espacio muy importante. Es el corazón de la morada, que alberga el fogón. Ahí están las altas mesillas donde



DES-ORDENANDO EL GÉNERO, ¿DES-CENTRANDO LA NACIÓN?

se hacen las tortillas, las pequeñas sillas que ocupará la familia al comer. Las ollas y trastes estarán colgados, y habrá un mueblecito de madera, a veces pintado de color, donde se guardan los platos y vasos de peltre, los cubiertos y provisiones. Las gallinas y pollos se mantienen en el patio. Cada casa tiene sus perros y a veces algún gato. Últimamente hay patos en algunas casas. Además de la cocina y las habitaciones generalmente hay un granero. En algún rincón del patio trasero se tiene la letrina, algunas con el sistema de cal.



El fogón en la cocina, corazón de la casa



El rincón del nixtamal



La disposición general de la casa no ha variado mucho de los modelos más antiguos, pero en estos años se ha generalizado el servicio de luz eléctrica, que en 1996 sólo llegaba a la mitad de la comunidad; y ha entrado en servicio el tubo que lleva el agua a la comunidad, que ya existía en 1996 pero no marchaba. Casi la totalidad de las casas tienen hoy una llave de donde obtener el líquido.

En los espacios públicos, Ch'ib'tik cuenta con los ya característicos murales y pinturas del neozapatismo. En 1996 ya estaba la marca, la tienda tiene desde entonces un letrero que reza “Colectivo en Resistencia”, con la representación del zapatista con pasamontaña. En la medida que la autonomía avanza, la escuela y el centro de salud se tiñen de colores, la pintura del árbol del cuál brotan libros, “Sembrando la sabiduría de los pueblos mayas/ stz ‘ unjel ja spensar j ajas wa sna’ a ja komon maya junasa” La casa de salud pintada de un azul fuerte, con la imagen de una familia indígena y el o la promotor/a de salud, y con la leyenda ¡Viva la salud autónoma!, la “Escuela Autónoma en Resistencia Primero de Enero” custodiada por la imagen de Zapata, el de 1910, junto con el Sub. La cabecera del Municipio Autónomo se ha instalado en las tierras colindantes a la comunidad, y se ha construido un edificio con un magnifico mural, que explica los orígenes del Municipio que pertenece al Caracol IV: Torbellino de Nuestras Palabras.

Este entorno repite de variadas maneras la aventura zapatista: el despertar, la resistencia, la autonomía. Combinado con la solidaridad internacional, los encuentros en el Aguascalientes de la zona, después convertido en Caracol, radicado en ejido Morelia, va solidificando un nuevo espacio donde la comunidad se reconoce a sí misma.



Biblioteca “sembrando la sabiduría de los pueblos mayas”



Casa de salud “Viva la salud Autónoma”



Escuela Autónoma en resistencia Primero de Mayo



MÁRGARA MILLÁN



Tienda Colectivo en Resistencia

Del matrimonio y la división sexual del trabajo

Mientras los jóvenes en la mañana trabajan en sus milpas, se bañan y se van a los pozos, donde “se la pasan chamaqueando”, según Martino, las chicas tienen una larga jornada de trabajo en casa, que se inicia generalmente a las cuatro de la mañana.

Dice Teresa:¹⁴² “Yo trabajo en la casa, en la milpa, trabajo todo el tiempo. Tengo 17 años, tengo hermanitos. Me levanto a las cuatro, echo mi café, hago mi tortilla, barro la casa, pongo mi frijol, doy de comer a mi papá...”

Y las mujeres casadas, pues más:

Carmen tiene 24 años. Hermana de Daría, es la segunda hija de Zenaida. Se casó a los 17 con Carmelino, hijo de Doña Martina. Tiene tres hijos y está en espera del cuarto cuando hacemos esta entrevista:

“Me levanto a las cuatro, hago café, empiezo a moler el nixtamal, torteo, muelo el pozol y lo bato para que se lo

142 Entrevista realizada en 1999



lleve mi marido. Empiezo a tortear otra vez, voy por agua, voy a poner otra vez nixtamal, si no hay leña, voy, después desgrano maíz, lavo ropa, llega el marido, doy de comer, y luego se van a jugar...pero nosotras nos quedamos a trabajar todo el tiempo. Entra la noche. Luego nos toca ir a la milpa, al regresar vamos por leña. Nosotros sufrimos, pero los hombre no, viene por su comida y se va a jugar... y más cuando los niños están chicos... voy a trabajar todo el día... Cuando voy a la milpa, voy a las seis, siete de la mañana, y mi hija queda con abuelita. Yo sembré una semana. Llego hasta las cuatro (de la tarde)”.

Al marido de Carmen le gusta el trago. Varios testimonios lo indican. Afortunadamente no le pega a su mujer.

“Si toma algo, pero no le pega (a su mujer). Compra cuando hay f(p)iesta. El trago puede ser que le pone veneno el gobierno, lo asustamos, pero no obedece. Mi mamá (Martina) le aconseja que no tome trago, que mejor compre café. El se queda agachado” me comenta la hermana menor del marido de Carmen.

Le pregunto qué más se hace en la comunidad para que los hombres dejen de beber. “Hay una orden, 200 pesos si toman, o van a rozar monte. Ya no toman tanto desde que hay multa”, me dice.

Lucía también me relata un día ordinario de su vida: “Me levanto a las cuatro de la mañana, muelo mi maíz, como a las cinco empiezo a tortear y a las seis le doy desayuno a Martino. A las siete otra vez estoy torteando”.

Lucía tiene en 1997 tres hijas. Para octubre del 2004, ha tenido dos más, una niña y un niño. Con ojitos brillantes se ríe cuando me dice que tal vez tenga otro más.



Lucía y Martino son sacerdotes indígenas casados. El matrimonio es aceptado por la Diócesis para los diáconos. Martino afirma que “ya mandaron papel a Roma” para que esto sea reconocido. Ella “platica” la Biblia cuando su esposo no está. Es una mujer influyente en la comunidad, su palabra es escuchada, dirige las reuniones en la Iglesia, a las cuáles solamente atienden las mujeres, los hombres se quedan sentados en el patio anterior. Es una de las primeras mujeres que ingresan a la lucha:

“Antes tomaba mucho, (se refiere a los hombres) puro trago y ese me daba pena. No me voy a casar porque oigo como están mis compañeras que sólo les están pegando, que tal que mejor así mi marido. Decía mi abuela : no mi hijita, es suerte, es que la suerte así encuentra, según la suerte este bendito hombre no va a dejar nunca el trago, pero hay gente que piensa que lo va a dejar el trago, que no te va a regañar,”

Así que hay gente que piensa que la suerte puede ser otra, y que el hombre no va a pegar. A Lucía le contaba su abuelita:

“Ay Dios, me pegaba mucho el difunto de tu abuelo, que porque no me levanté temprano a hacer mi quehacer. Yo tenía ya mi marido y el difunto de tu abuelito, él tenía querida y ya sólo me venía a pegar porque yo saliera de la casa”.

Así que ella pensaba:

“Que tal si así tomaba mi esposo y me va a estar pegando decía yo, porque si la gente así era por favor de Dios, el bendito trago ahorita por la organización, pero antes iban en Altamirano bien bolos y sólo para pegar las mujeres



venían. Yo, me daba miedo, así eran todos mis tíos con sus mujeres, y pegando y pegando, yo me daba miedo por eso no me daban ganas de casarme, por lo que hace el hombre, porque que tal que así lo hace él y sólo van a estar espan-tando y van a estar tomando”.

El relato de Lucía dice que en el pasado la violencia intrama-rital era una constante, y lo relaciona con el trago. La organización ha hecho un cambio, ya que prohíbe el alcohol. Otra de las paridas-des impensadas de la revolución neozapatista.

“Pero le pregunte bien a mi esposo, ¿no vas a estar toman-do? ¿No me vas a estar pegando? ¿No me vas a estar rega-ñando cuando no haga alguna cosa por tu trago que estás tomando? Porque yo no quiero le digo, no quiero que me van a estar regañando porque estás borracho, dice: cómo te voy a regañar, cómo te voy a pegar, y así me conformaba yo, le creí pues con el favor de Dios. Ya tiene nueve años que estoy casada”.

¿Y nunca te pegó?, le pregunto: “No, igual que éste que era mi criatura (señala a su hijita ya de seis años) me lo carga, o si no me lo muele mi masa. Sí, la muele”.

¿A poco has logrado que vaya a traer agua? Le pregunto, sa-biendo que éste es un punto álgido, según me cuentan las mujeres: “Sí, cuando era tiernita mi chiquitilla, va a traer su agüita o lava mi maíz, muele mi masa y ya sólo la voy a tortear y ya estoy torteando y ya va a cargar a mi hijita”.

He convivido con Martino y Lucía a lo largo de estos años. Transparentan un trato equitativo y amable. En ellos se une la pa-labra de Dios y el discurso del neozapatismo con especial vigor.



La templanza es una norma que no debe romperse. Me tocó presenciar un día que, en medio de la conversación al lado del fogón, una de las pequeñas se introdujo a la boca una tapa de refresco que se le atoró en la garganta. Todos nos espantamos, hay que hacer algo, decía Delfina. La niña se estaba ahogando, Lucía empezó a llorar, Martino agarró a la niña y la puso boca abajo, ella expulsó el tapón. Todos respiramos aliviados. Martino, sin embargo, reprendió a Lucía, “no hay que llorar, asustás a tus otras hijitas, está todo en las manos de Dios”. Lucía lo escuchó y bajó la mirada.

Mostrar las emociones no es bueno. Sobre todo, siendo mayor, hay que cuidar a los menores del susto o espanto. Lucía me cuenta que una de sus hijas está enferma por un susto que le dio “el animal extranjero”, refiriéndose a las abejas africanas que las habían perseguido cuando iban a lavar al río. No las picaron, porque se echaron al agua. Pero su hija quedó con susto. Ello se manifestó en una bolita que le salió en la garganta, y que le tuvieron que extirpar en el hospital de San Carlos.

La cosmovisión como función ecológica (Ruz, 1983) se extiende al delicado equilibrio entre las emociones. En estas analogías podemos leer también el sentimiento de pertenencia al todo, la unidad biocosmosocial de la que habla Lenkersdorf (1998 y 1999).

La división sexual del trabajo está tan institucionalizada que parecería no negociable. Inicia a una edad muy temprana. Las niñas se hacen cargo de sus hermanitos más chicos. Cuando tienen nueve ó diez años, ya colaboran en las faenas domésticas que son de su género: van por agua, ayudan a moler el nixtamal, y un poco más tarde, ya van a la siembra y a cortar leña. Pude ver como las hijas de Lucía, de 8 y 9 años, le ayudan a lavar la ropa en el río,



mientras cuidan también a otros niños más pequeños. Después se desnudan y entran al agua, en el baño cotidiano.

Se observa la conducta preferencial hacia los varones desde la edad de los diez, doce años, en el sentido de resolver antes sus necesidades y de encargarles trabajos que representen a la familia. Según Ruz: “La mujer empieza a acostumbrarse así a ocupar un lugar secundario en la casa, (quizá prefigurando su futura separación del núcleo residencial, a raíz de la cuál vendrá a ocupar durante largo tiempo, otro lugar secundario en casa de su suegra)” (Ruz, 1990:140).

El par mayor/menor, que también es principal/secundario, se va llenando de contenido genérico, y vincula la división del trabajo con las atribuciones de la masculinidad y la feminidad.

Cuando la mujer se casa, se va a vivir al hogar de la familia del marido. Ahí empieza a formar parte de la economía doméstica de su nueva familia. Mucho de la suerte del nuevo matrimonio depende de las relaciones entre suegra y nuera, así como entre las nueras. Me dice Carmen: “Yo estoy muy contenta porque estoy sola aquí. Luego hay dos o tres nueras y se pelean”. La suegra de Carmen es Doña Martina, que es una de las tres o cuatro viudas de la comunidad.

Le pregunto a Doña Martina si las mujeres pelean fuerte, refiriéndome a los conflictos que podrían haber entre las nueras: “Las mujeres no se pelean, sólo hablan con su boca. Las mujeres si tienen pelea con sus hombres, dicen en asamblea. Pasa mucho tiempo para hacer asamblea de hombres y mujeres, pero si se hacen”.

Las relaciones entre las mujeres son un medio a través del cual se organiza y funciona el dominio masculino que prevalece en el orden de género. Pero también son el conducto solidario de su transformación.



Tener hijos es riqueza, entendida como posesión/generación de más recursos para el trabajo cotidiano; pero también es alegría, felicidad, porque es sinónimo de la completud del ser masculino y femenino, que también atañe al matrimonio. “Mi situación como madre de sólo una hija, no pasa desapercibida. Es algo que no consideran positivo, se entristecen un poco por mí.” Ni hombres ni mujeres son considerados “completos” hasta no tener pareja. La fortaleza física es un elemento que se considera importante para elegir pareja. La salud, la capacidad de “rendir” en el trabajo cotidiano, sobrevivir en el corto plazo, y así reproducir el *komon*. Cuando Lucía, me cuenta de la muerte de la primera mujer de su marido, se refiere a ella como “muy buena, la mujer, tiene unas manos grandes, huesos largos”.

Aunque las mujeres jóvenes muestran curiosidad por los métodos anticonceptivos, el común de ellas no toma la píldora anticonceptiva por considerar que les hace daño; tampoco están dispuestas a usar un dispositivo intrauterino, ni proponer el uso del condón a sus parejas. Así, el único control de la natalidad que se ejerce es el espaciamiento de las relaciones sexuales. De cuatro a seis hijos/as parece ser un buen número para las familias de las generaciones jóvenes. Pero en las generaciones anteriores, es común encontrar mujeres con doce hijos.

Acerca de la edad para casarse, me dice don Pegro, rememorando antaño: “Tienes que tener tu barba cuando te vas a casar, no muy joven. Teníamos miedo para buscar mujer. Por los ricos, estábamos bien jodidos.” Caralampio dice que la mujer se casa entre los quince, diecisiete años, y los hombres más o menos a los dieciocho. Dice que son tres o cuatro vueltas para pedir las en matrimonio, y que si no se quieren casar, no se casan. Me asegura que en la comunidad todas se han casado queriendo.



Es cierto que hay varias mujeres de 20 a 25 años que aún no se han casado, y que no parecen llevar prisa en hacerlo. Pero también hay una serie de casi niñas, que no tendrán más de quince años, ya con un bebe en el regazo. La situación es variada. Carmen es una de las doce hijas de Zenaida y Caralampio. Cuando la conozco en 1997 ya tiene tres hijos y para 2004, tiene seis. En cambio su hermana mayor, Daría, ha permanecido estos años soltera y activa en “la organización”.

La mayoría de los matrimonios son por fuga premeditada o *Yi'ajnel*. El *Nupanel* por *chàk'abal*, matrimonio por pedimentos ritualísticos, ya casi no se observa, y según los testimonios obtenidos, tampoco el rapto forzado, *Sjoko-ajnel*. Aparentemente no hay casamiento sin consentimiento de los implicados, sino “por gusto”. En palabras de Doña Juana: “Antes sólo iban a pedir y aunque no quieran obligan a que se casen. Así casaron a mis papas. Antes era obligado, ahora se ponen de acuerdo. Si no se quiere casar, es cosa de ella, no está bien si es obligado”.

La separación de los cónyuges llega a ocurrir, pero no es algo común. La comunidad puede aprobarla en caso de adulterio y de maltrato reincidentes, cuando no han tenido efecto las reconveniones de la comunidad que se hacen generalmente a través de la asamblea. El maltrato es entendido como hablar a gritos, asustar, regañar, golpear. Doña Juana dice que si el marido maltrata a la mujer “le van a decir algo, aunque ella haya elegido. A veces le hablan a sus yernos, que no sólo la vinieron a pedir, que también la tienen que cuidar.”

Las situaciones de violencia y desavenencia conyugal son así reconvenidas en varias instancias. Los familiares de ambos cónyuges, la asamblea comunitaria. Las mujeres desarrollan estrategias



de resistencia y prevención al maltrato, como en el caso referido anteriormente en donde la respuesta al “regaño” del marido bolo es el “susto” de la mujer, que provoca la intervención de la suegra y de la madre, y termina en el hospital. Como referíamos anteriormente, el trayecto al hospital sirve para que la suegra regañe a su hijo, lo convoque a regresar a la templanza. Para cuando se llega al hospital, el marido ya está sobrio y arrepentido. El poder de la suegra es para bien y para mal.

La ascendencia de la madre hacia su hijo y sobre la nuera tiene su fundamento en el eje mayor/menor *bankilal/ijtz'inal*. Estructura que se extiende a toda la familia, y a la comunidad entendida como gran familia, como hemos visto. Los hermanos y hermanas menores, *'ijtz'in*, aprenden de los hermanos mayores (*b'ankil*, si es hombre, *watz* si es mujer). El criterio de edad relativa estructura muchas de las actividades comunitarias, si no todas, y acompaña al poder relativo a la división sexual del trabajo. El poder de la suegra sobre sus nueras le viene tanto del eje de la edad relativa, como del hecho que las nueras se incorporan al espacio de trabajo femenino, donde manda la madre de su marido. El padre del marido nunca interviene en la repartición de tareas y responsabilidades domésticas.

Para que el zapatismo arraigara en las comunidades, los mayores tuvieron que adherir, no podía ser sólo un proyecto de los más jóvenes. También tenían que adherir algunas mujeres mayores. Ese es el camino de la legitimación de la lucha, donde la sanción de los mayores debe existir.

La incorporación al movimiento zapatista ha exigido de las comunidades nuevas actividades o “cargos” para las mujeres. Encontramos un núcleo de mujeres de 18 a 25 años, que han perma-



necido solteras, defendiendo esta condición como derecho, recogido en la Ley de Mujeres Zapatista como el punto que dice que las mujeres tienen derecho a decidir cuándo y con quien se casan.

Este proceso es promovido también por “la palabra de Dios”, entendida como la práctica y el discurso de la combinación de la teología india de la Diócesis de San Cristóbal, con el zapatismo, a través de los y las catequistas/zapatistas. Este nuevo discurso, hablado a través de los diáconos y diáconas neozapatistas, es diferente al expresado por la Iglesia católica (y protestante) en la prédica de muchos de sus misioneros, donde el lugar y las funciones de la mujer son bastante más tradicionales.

Una mediación importante en los contenidos de género de los catequistas/zapatistas ha sido la influencia de la Coordinadora Diocesana de Mujeres, CODIMUJ. El trabajo de la Coordinadora data de 1963, aunque no se denominaran así hasta más adelante. Se trata de un grupo de misioneras que desarrollan su propia perspectiva de género al interior de la Diócesis. Reconocen sus influencias en el Concilio Vaticano II y la opción preferencial por los pobres, y en el Congreso Indígena de 1974, procesos que cambiaron a la iglesia desde adentro así como la visión que tenía de los indígenas y de su papel en la región. También se vincula con la Teología Feminista (Ver Hernández Castillo, 1998; Gil, 1999 y CODIMUJ, 1999).

La Coordinadora promueve el trabajo con las mujeres, su capacidad reflexiva frente a los problemas cotidianos y su organización para resolverlos. Promueve proyectos productivos, talleres, cooperativas. Y en su conjunto, alimenta la autogestión y la autodeterminación de las mujeres.

Sin embargo, ha sido en el discurso neozapatista donde se ha provocado el cambio en el papel de las mujeres (en relación tan-



to a la comunidad como a la nación), y en sus representaciones, potencializando espacios de enunciación que, a pesar de estar en marcha, se articulaban débilmente con el discurso de transformación del orden social. Ello adquiere la forma de “los derechos de las mujeres”.

Daría tiene veintiún años al momento de esta entrevista fechada en el año 2000:

¿Y quieres casar? Le pregunta Delfina, Daría se ríe nerviosa, “No, no quiero casar” ¿Y no te dicen tus papás que vas a casar? “No, porque no tienen derecho, que me va a decir, si quiere casar es su gusto pero no tiene derecho ellos que me obligue a casar, así que no me estoy casando”.

¿Así estás contenta?

“Si estoy contenta. Voy a jugar cuando quiero jugar¹⁴³, no todas las tardes, mañana vamos con las mujeres. No me caso porque ya no tengo libre de ir a reunión, a otra comunidad, en cambio así, estoy libre, voy a la junta, voy a platicar, pero cuando tenga mi marido ya no me va a dejar ir, no me caso, cuando vamos a casar ya no vamos a estar así como ahorita, porque vamos a tener p(f)amilia”. ¿Entonces no te gusta? “No, está mejor que estoy con mi papá y estoy libre”. ¿Nunca? “No sé, tal vez sí”.

¿Y los hombres piensan así, que no van a casar luego? “Si, hay hombres que tienen sus 24, 25 años, porque piensan, cuando ya tienen sus familias, a veces se enferma su familia, ya no podemos salir”.

¿Y tu hermana, si escogió a su marido? “Si” ¿Y ya no participa? “No, ya no la deja” ¿Y tu hermano, deja participar

143 Juego de baloncesto.



a Carmelina? “No. Ella si quiere, y él no. Así está. Se cambia mucho cuando se casa”.

Darí es bien consciente de que se puede aplazar el matrimonio, pero no así cambiar sus estructuras. Una vez que la mujer se casa, ya no será fácil tener cargo, salir, tener tiempo libre, jugar baloncesto.

Darí trabaja en la casa, pero ya tiene otros mandatos de la comunidad, por ello, son sus hermanas las que tortean más y van a la milpa y a recoger leña. Ella va a las reuniones donde se preparan los eventos que el neozapatismo ha realizado para dejarse ver en lo nacional. La libertad para participar depende por mucho, de la amplitud de redes familiares con las que se cuente, ya que las responsabilidades descansan en un mayor número de personas.

Alejandra, de 18 años, es catequista, y también es promotora de educación para adultos, en la escuela alternativa. Carmelina, de 17 años, está encargada de aprender herbolaria y medicina tradicional, por lo que va a los talleres a la cabecera del Municipio Autónomo.

La participación femenina en estos procesos es consensada familiarmente, se discute y se llegan a acuerdos. En el mejor de los casos, confluye el deseo de las mujeres por participar, conocer otras cosas, educarse, ver mundo, y el mandato familiar, que opera de acuerdo a las necesidades del movimiento y a la propia estructura de los recursos familiares.

Así, algunas mujeres empiezan a tener “derechos” y responsabilidades, y algunas familias dan cabida a estas “nuevas” actividades de las mujeres. A la imagen de la reunión familiar tan sensiblemente descrita por Ruz (1990: 145 y sigs), donde, alrededor del fuego, es la “hora de las confesiones, los regaños y los halagos”, mezclado con la plática del *Niwan Winik* y los hombres



rayo, se comentan también estas nuevas experiencias, ampliando el horizonte de la costumbre del ser mujer tojolabal/zapatista/mexicana.





Capítulo cuatro

Re/ordenando el género en la vida diaria

Nuevos espacios, nuevas actoras

Cuando conozco a Daría en 1997, ella tiene 18 años. Es alta para la norma de las mujeres tojolabales, aproximadamente 1.65m. y se le ve físicamente fuerte. Usa su cabello largo y recogido en trenza, falda y blusa tojolabal, y la falda un poco más corta que antes. Es la primera hija de una familia de doce hermanos. Su padre es Caralampio y su madre Zenaida.

Su hermana que la sigue, Carmen, está casada y con cinco hijos. También se ha casado su hermano que le sigue, quien tiene tres hijos. Daría no se ha casado y espera no hacerlo durante un tiempo. “Es muy diferente la vida tras el matrimonio”, me dice. Las cosas cambian mucho, se quiera o no.

La soltería es un momento privilegiado de la vida de las mujeres, y una de las estrategias de las jóvenes neozapatistas es su prolongación. Hoy, según palabras de Daría, ya “está aceptado” que las mujeres se puedan casar a los 25, 26 años. Le pregunto quién o qué autoridad acepta esto. Me habla de los papás y de la Iglesia. Ya lo dicen varios. Y hay algunas mujeres en la comunidad que lo demuestran. Ella es un ejemplo.



Daríá tiene cierto orgullo de pertenecer a un pequeño grupo femenino dentro de la comunidad que ha adquirido tareas que las eximen, por el momento, del matrimonio. No es el caso de su hermana Carmen, por ejemplo, quien se “huyó” con el que hoy es su marido, siendo muy jovencita. Carmen no participa en el movimiento aunque está bien de acuerdo con la organización, y sobre todo, con la normativa que prohíbe el alcohol. Su marido es bien *bolo*. Su suegra y ella están aliadas en la lucha contra el alcohol en la comunidad, ya que han vivido directamente las consecuencias.

La cuñada de Daríá, otra Carmen, chiquita y con ojos vivos, que porta en el cuello un escapulario con la imagen de Zapata, y que en 1999 dio a luz a su tercer hijo, Lesban, proviene de una familia muy zapatista. Son tres mujeres, dos casadas, Carmen y Martha. Martha no ha tenido hijos, y ello aparece como una sombra de preocupación en su cara. Carmen tiene tareas muy específicas dentro de la estructura familiar de su marido. Como nueva, debe cumplir con la tradicional estancia virilocal e integrarse, bajo el mando de Zenaida, al trabajo en las tareas de la economía doméstica (ir por leña, por agua, lavar, amasar y echar tortilla para toda la familia). Además de respetar a los suegros debe de *aprender a ser esposos*. Pedir permiso de ir a visitar a sus padres. Carmen y su marido estuvieron un tiempo fuera de la comunidad, les dieron tierra en Nueva Esperanza, comunidad aledaña resultado de la invasión neozapatista de los ranchos vecinos. Pero dicen que prefieren estar con la familia en Ch'ib'tik, así que regresaron.

A Carmen su marido no muy la deja participar. El marido tiene cara dulce y sonriente. Quizá no es que no la deje, sino que no hay mucho espacio que tenga Carmen para poder participar, con el cuidado de los hijos y las responsabilidades con la economía familiar, mientras que Daríá sí lo tiene.



Daríá tiene la suerte, si se le quiere ver así, de haberse encontrado en la posición adecuada para ser candidata a otras tareas, las de la “organización” y de la formación política, y ser relegada de algunas de las tareas domésticas, ya que tiene hermanas y cuñadas suficientes en casa. Las tareas de la organización para las mujeres implican formarse como promotoras de la educación, de los derechos humanos, de la salud. Estos son ámbitos de auto-constitución del neozapatismo como sujeto social autónomo. Compaginar estos ámbitos con las estructuras y prácticas tradicionales de la comunidad es uno de los procesos más interesantes de la aventura zapatista contemporánea ya que tiene que ver con la extensión de la autonomía del espacio comunal a la par que la diversificación de los papeles de género.

El neozapatismo encuentra buena parte de su fuerza intelectual orgánica en los cuadros de indígenas que por su relación con la Iglesia se han formado como dirigentes de sus comunidades. La nueva generación de mujeres indígenas, que iniciarán una especie de profesionalización al interior de sus comunidades integrándose a las estructuras organizativas más amplias del movimiento, también han estado cerca de procesos de catequización, que les ha dado oportunidad de hablar y leer el castellano. La cercanía con la palabra de Dios les ha proporcionado, tanto a mujeres como a varones, *la perspectiva de género*, que desde la teología india reclama primero la dignidad de la mujer y después transita al discurso de los derechos. En Ch'ib'tik es clara la permeabilidad del discurso de la palabra de Dios en relación a “los derechos de las mujeres”, que se ve reforzado por la política de género del EZLN.

El movimiento implica el inicio de procesos que aperturan y legitiman nuevas prácticas para los jóvenes, y particularmente



para las mujeres. Ser educadores, promotores de salud, saber la palabra de Dios, los derechos humanos, la medicina tradicional, son nuevos quehaceres dotados de un cierto prestigio en la comunidad. Pero además, son un deber, recaen en el orden de la responsabilidad, que es una dimensión muy actuante en la cosmovisión tojolabal. La noción de responsabilidad por el *komon* se engarza con la noción de autonomía. Se trata de un *komon* revitalizado, autárquico, que impone su propio ordenamiento político versus el Estado nacional, y las fuerzas políticas dominantes. Esta lógica impulsa y cobija la participación de las mujeres. Pero uno de sus principales obstáculos es la estructura familiar e intragenérica que dificulta la autonomía de las mujeres. Sin embargo, se va abriendo paso, como en Ch'ib'tik, el espacio familiar y comunitario que permite y promueve que mujeres como Daría, Alondra, Zenaida, Talía, y otras más, no muchas, mantengan su soltería y de los dieciocho a los ya veintiseis años se dediquen a “la lucha”.

Es en la asamblea donde se dice quiénes serán los sujetos que protagonicen las nuevas tareas que el movimiento y su organización requieren. No es un mero acto voluntario de las personas implicadas, y sobre todo, no lo es en el caso de las mujeres. Una serie de condiciones deben confluir para que determinadas personas sean “elegidas” por la comunidad: que la persona acepte, que sea apta, que la familia pueda y quiera, y entonces, quizá. Los caminos abiertos de esta manera, aunque son difíciles, cuentan con la palabra dicha y el acuerdo tomado de la comunidad. Las familias se sienten más seguras frente a estas transiciones si se trata de acuerdos comunitarios, las mujeres se sienten respaldadas. Así, la comunidad vuelta neozapatista apertura espacios nuevos para sus miembros más jóvenes, hombres y mujeres.



Cuando se trata de las mujeres solteras, estos espacios son siempre acordados conforme una serie de resguardos. Salir de la comunidad ha sido siempre más fácil para los varones. Educarse y aprender el español también. El neozapatismo requiere de las comunidades tener un número mayor de mujeres jóvenes que se muevan, que sean bilingües, que se especialicen, y para ello, que retrasen, o pospongan indefinidamente el matrimonio, y que tengan la legitimación comunitaria para desarrollar esas tareas. Se van ampliando las formas de representación del género femenino, entendido como una serie de atribuciones, funciones y mandatos culturales que tienen las mujeres. El imaginario de género se expande y diversifica.

Ello impacta el orden de lo personal y subjetivo. El destino personal está atado a las contingencias del entorno. El entorno funciona como un *horizonte de posibilidades*. Pero la dialéctica también se mueve de manera inversa. La decisión mediada por las instancias colectivas, que permiten y designan la participación de la mujer, encontrará de vuelta, tras salir de la comunidad, hablar en público, ponerse el pasamontañas, tomar el micrófono, a mujeres marcadas por la experiencia de la participación social, mujeres con mayor apertura de mundo, más decididas a estructurar su propia voz. ¿Qué pretensiones desarrollan estos “nuevos” sujetos políticos, es decir, las mujeres que protagonizan estos procesos? ¿Cuáles son sus expectativas y sus deseos de futuro? ¿Hasta qué punto puede el proceso de transformación comunitaria cumplir estas expectativas?

En el año 1999, el EZLN movilizó a 2, 500 indígenas, que en una acción insólita, visitaron todos los municipios del país para realizar la Consulta Nacional sobre los Derechos de los Pueblos



Indios. Se especificó por adelantado que viajarían el mismo número de mujeres y de hombres, paridad inexistente en cualquier medida de otra organización política del país. La movilización requería de un cierto grado de organización ya que no era sólo marchar sino llegar al lugar, convivir, exponer los puntos de la consulta, participar de los eventos, de las votaciones, para finalmente regresar al lugar de origen. La movilización fue mayoritariamente de las bases de apoyo, es decir, de las comunidades.

Daría me explica cómo se organizaron en su comunidad para participar. Tenían que juntar “pares”, ya fueran marido y mujer, padre e hija, hermano y hermana, sobrina y tío. Esa era la forma de la paridad, que reitera el par mayor/menor que atraviesa el orden comunitario de respeto y responsabilidades. No existían los “hombres y mujeres libres e independientes”, digamos, “suelos”, para formar estos pares. Los pares sólo se podían formar con los vínculos de parentesco.

Pervive la idea de que las mujeres “solos o suelos” no deben salir de la comunidad. De esta manera se resuelve el dilema de que salgan las mujeres, pero lo hagan protegidas, acompañadas, quizá custodiadas, por algún familiar. De esta forma el hecho se legitima frente a la costumbre. Iban bien cuidadas. Se piensa que si las mujeres van solos por ahí, quién sabe que hagan. El rumor es la presión central de la *doxa* comunitaria. Así que, de esta manera, se pudo salir con confianza. Esto es, desde mi punto de vista, conciliar las estructuras comunitarias de género, con las situaciones inéditas de movilidad y participación que el neozapatismo está dando a las mujeres indígenas. Flexibilizar y actualizar la costumbre.

Pero quien no encontró a su par, no pudo salir. Hombre o mujer se tuvo que quedar, si sus vínculos familiares no dieron para



incorporarse a la movilización. Éste es un buen ejemplo de cómo estas grandes movilizaciones del neozapatismo indígena, que han sido tan importantes para “actualizar” las representaciones que se tiene de “los y las indígenas” desde las narrativas dominantes, son un reto para las comunidades que las hicieron posibles. Un reto que fue enfrentado y resuelto por la comunidad, decidido por cada familia y consensado en las asambleas.

Una perspectiva centrada en los valores del liberalismo podría pensar de estas movilizaciones son una especie de “engaño”, ya que las mujeres no eran “libres” para optar sólo por propia decisión individual e incorporarse a la movilización; tenían como condición para poder salir, que fuesen en compañía de algún pariente varón. Esto nos mostraría que la individualidad como es entendida por la cultura dominante, no existe plenamente en estas sociedades, ya que una mujer no puede “elegir libremente”.

Una perspectiva romántica resaltaría el hecho de que la participación se decide a través de la asamblea, exaltando la entidad comunitaria y dándole una valorización enteramente positiva.

Entre un individualismo radical y un comunitarismo romántico, sin embargo, puede insertarse una tercera lectura, que es la que prefiero. En ésta, las mujeres y los varones nunca son seres totalmente independientes, seres que han “deconstruido” sus ataduras culturales al grado de no tener que negociar sus deseos y elecciones. Y las comunidades, por más deseables y positivas que sean, nunca son espacios totalmente armónicos y libres de conflictos de interés. Visto así, los movimientos sociales como el neozapatismo, lo que hacen es alterar el orden de lo cotidiano instituido y empujar a los sujetos a nuevas acciones, que se resuelven dentro de un esquema de representaciones, haciendo entre otras cosas,



que ese esquema de representaciones quede en evidencia. Cuando ese esquema de representaciones es fuerte y hegemónico, como lo es en el caso reseñado, hombres y mujeres coinciden, y se buscan soluciones legitimadas por ese esquema de representaciones. A nadie en la comunidad analizada se le ocurrió discutir porqué se tenía que encontrar un par para poder salir, más bien, les pareció un mecanismo bastante razonable. El mecanismo respondía a una idea de protección y seguridad de las mujeres, necesaria inter-generacionalmente.

Una vez legitimada la movilización paritaria de hombres y mujeres en las comunidades, nos enfrentamos al terreno de la experiencia personal y subjetiva que este proceso permitió. Se trata de la experiencia de vida que va configurando la subjetividad. Ello permanece en el recuerdo y se proyecta en el futuro de estos jóvenes, ampliando su vivencia y por tanto su horizonte de posibilidades. Este tipo de eventos van sedimentando los pequeños cambios del orden de lo simbólico.

Martino¹⁴⁴ me cuenta:

“Se armaron las parejas, los pares. Preparación en el Encuentro (se refiere a la reunión de todos en Morelia). Quitarle miedos, darle sus palabras. Pasamontañas negra es símbolo de la tierra y la guerra nueva, porque Zapata no usa así. Símbolo de revolución. La bandera y el paliacate es bandera y sangre. Para conseguir pan vamos a tirar sangre”.

Darí¹⁴⁵ consiguió su par, fue con su tío, el papá de Lucía.

“Me escogieron, me buscaron los otros compañeros que

144 Entrevista realizada en julio de 1999.

145 Entrevista realizada en mayo de 1999.



tienen cargo, para ir a la consulta nacional. Ellos son delegados. Se encuentran todos en Morelia, Aguascalientes IV. 1, 400 delegados se juntaron, de ahí fueron a la Realidad, y de ahí se separaron para ir a cada pueblo. Llegaron a Caracol (en Michoacan), nos juntamos y dimos consigna, *cantamos himno nacional y himno zapatista. Platicamos con la gente de como engaña y echa mentira el gobierno, que no tienen derechos los indios, que no tienen derecho las mujeres, y es pura mentira. Los hombres y mujeres tienen derecho. La gente escuchaba bien, y les gustó mucho cuando hablamos del derecho, porque el gobierno dice que va a cumplir y nunca cumple el compromiso de San Andrés. Se quedaron atento escuchándonos... Nos hicieron preguntas, que cómo sabemos. Pues antes, tampoco sabíamos, no nos mandaba nuestro padre para ir a una reunión, no hay derecho de que salgan las mujeres, pero ahorita, como ya entendemos, y ya entendió nuestro padre, por eso ya nos manda decir a las otras mujeres que si tienen derecho*".

Los que salieron trajeron muchas cosas que la gente les dio, muñecos, cartas, cruces, fotos.

Alondra es catequista y tiene 17 años, es la única mujer de cinco hermanos. No fue a la consulta porque no había pareja.

"Fueron diez parejas. Quiero ir, tengo gusto para ir, pero no hay mi compañía. Gustaba usar el pasamontañas. Se ven más bonitas. Es liberación, lucha, eso es el pasamontañas." Alondra es en ese momento servidora de educación. "Ese es mi cargo" dice.



No se nos puede escapar lo que afirma Daría: “*ya entendió nuestro padre, por eso ya nos manda*”. El mandato zapatista es también mandato hacia la autoridad mayor de la familia, el padre. El zapatismo convence a los mayores que manden a sus hijos. La lucha llama a la participación. Y una vez ahí, en la aventura que abre el nuevo mandato, como lo muestran los testimonios, las acciones realizadas regresan otra imagen del sí mismos –del sí misma- a las actoras, las hace ver/se en otro espejo, provocando una revaloración de lo indígena y del vínculo con otros pueblos y sectores de la sociedad mexicana, a la vez que revalorizando la manera de ser mujeres.

¿Qué quieren las mujeres? Discutiendo la Ley de Mujeres en Ch'ib'tik

Las políticas oficiales del neozapatismo impulsan un enfoque de género, pero, ¿Cómo es esto retomado por el discurso coloquial comunitario? ¿Qué implicaciones tiene en las prácticas comunitarias, si es que las tiene? Cuando Martino me presenta en la asamblea comunitaria, donde sólo hay varones, para consensuar mi acceso a la comunidad, dice que quiero hablar sobre la Ley de Mujeres. La asamblea me sirve de termómetro: la temática es candente. Hablan mucho, en tojolabal. En español me dicen: es cierto que las mujeres tienen derechos, que está mal pegarles, que su trabajo también vale. Todos han oído hablar de la Ley Revolucionaria de Mujeres que el EZLN publicó junto con otras leyes el primero de enero de 1994. Pero nadie conoce textualmente esas leyes. No ha llegado ahí la versión en tojolabal. Me dicen que les interesa conocer más de esa Ley, que tengo permiso para reunir a las mujeres, trabajar con ellas, estar tiempos de visita en la comunidad. El permiso está dado.



Realizamos tres reuniones de mujeres entre los meses de abril y julio de 1997, a las cuales me referiré ahora. Eran reuniones para hablar sobre la ley de mujeres, sobre la situación de las mujeres, es decir, era un espacio para “poner en discusión” o en re/visión el tema “mujeres”. La primera reunión es acordada de antemano; ya saben en la comunidad que llegaré con el texto de la Ley traducido al tojolabal. Saben también que me acompañará un joven estudioso del tojolabal, de largos cabellos rubios, a quien han admitido con extrema curiosidad. “¿Es hombre o mujer? ¿Y dónde ha aprendido nuestra lengua?”

La primera reunión es tensa, nos han permitido juntarnos en la escuela alternativa, no en el patio de la Iglesia como nos han dicho antes, que es el lugar donde se llevan a cabo las asambleas. Al parecer, los hombres tendrán una reunión en ese lugar. Tocan el cacho, indicativo de la asamblea de hombres. Para nosotras, tocan la campana. Las mujeres empiezan a llegar lentamente. Nos apoya Lucía, que cuenta con mucho respeto entre las mujeres de la comunidad, sobre todo con las de mayor edad.

Se tardan en llegar, pero al final, están casi todas. Mujeres mayores de cincuenta años, las “abuelas”; otro grupo de mujeres casadas que llegan con sus hijos. Las hay de dos edades, o muy jovencitas, unos 16 a 18 años, y otras mayores, de entre 23 y 26. Las primeras no hablarán en ninguna de las sesiones que tendremos. Las otras sí.

Hay también un grupo de jóvenes solteras, de entre 18 y 20 años, que se distinguen porque tienen otras responsabilidades comunitarias: o bien son catequistas, o van a aprender medicina tradicional, o van a las reuniones de promotoras al Aguascalientes que les toca.



Nuestra traducción no fluye. Nuestro aprendizaje académico del tojolabal no nos sirve para comunicar lo que dice la Ley. Ellas se ríen cuando el traductor de cabellos largos habla en su lengua, se distraen. Optamos por leer la Ley en español, y mejor aun, le pedimos a alguna de las participantes que la lea. Ante nuestra sorpresa, dos jóvenes se auto-proponen e inician la lectura. Alondra y Carmen leen en un español fluido y correcto. Se lee cada punto de la ley. Se empieza a animar la plática. Por momentos, todas hablan. Discuten en su lengua. La reunión termina con este primer acercamiento, tanto a la ley como entre nosotras. Concluyo que no es buena idea la participación del joven de cabellos largos. Es un distractor poderoso.

La segunda reunión se lleva a cabo quince días después. Me acompaña nuevamente Lucía. Será la facilitadora y traductora de la reunión. Ya nos conocemos un poco más. Parece que ahora si nos podremos reunir en el patio de la Iglesia. Al caminar hacia allá, Carmelina, una joven de unos 18 años, aborda al Comisariado Ejidal, que pasa por ahí. Le pregunta si podemos reunirnos afuera de la Iglesia, y él dice que no. Que nuestra reunión la hagamos en la escuela; ella entonces le dice bromeando irónicamente, cuadrándose, ¡media vuelta, ya! Y se ríe. Él no se ríe tanto. El señalamiento de Carmelina es claro. Hay estructuras, y en ellas hay jefes. Y los jefes, en la mayoría de los casos, son los hombres.

Obedientemente, nos vamos pues a la escuela. Ya están algunas mujeres. Lucía las invita a participar. “Pregunta si estamos o no trabajando bien, la hermana quiere saber” les dice Lucía. Llega el hermano Alberto, uno de los principales jóvenes de la organización. Interviene, entre invitación y mandato: “Digan pues que cosa es sus derechos, que van a hacer con eso del derecho. Platiquen bien”.



Me dice Lucía: “Hace poco tiempo que nos estamos reuniendo, las hermanas ya saben sus derechos. *Lo que está en el papel es muy bueno, pero... Hay mucho kixwel*” (vergüenza), me dice Lucía, “así nos pasa el domingo (en la Iglesia) hermana, no hablamos pues”. Y les dice a las mujeres: “Si nosotras que ya quitamos un poco la vergüenza, que hablen, para que aprendan los otros, porque ya tenemos un camino”.

La primera que se anima es la joven Zenaida. Tiene unos 20 años. Es hermana de Alberto:

“Derecho de por si lo merece una mujer. Pero falta mucho por aprender el derecho de una mujer. Las que están casadas, bravo el hombre, empieza a regañar. Los dos tienen derecho, y tienen que estar parejos. Eso entiendo yo.”

Se escucha otra voz, también de una mujer joven:

“Lo que dijo Zenaida está bien pero hay hombres, y también entre hermanos, que están bravos, y no respetan”.

Nuevamente elegimos leer punto por punto de la ley, lo hacen de nuevo Alondra y Carmelina, en español. Se convoca a que se reflexione en voz alta. Cada ley enuncia una problemática: tener derecho al trabajo, a un pago justo. Las palabras empiezan a escucharse. Se trata la quinta ley sobre el derecho a la educación:

“Aunque digan los hombres que no tenemos derecho, si tenemos a aprender muchas cosas, si queremos. Tienen justo las solteras, pero... atraso de nuestro esposo” es decir, las solteras pueden hacerlo, pero para las casadas está más complicado, el marido, atrasa a las mujeres, y él mismo está atrasado al no entenderlo así.



Pasamos al séptimo punto de la ley, sobre el derecho a elegir marido. Lucía dice que las jóvenes ya tienen ese derecho en la comunidad. “Ustedes que son jóvenes, si no quieren casarse no se van a casar”.

Daría, Alondra, Juventina, Gloria, todas de unos 18 años, no se pronuncian. Entramos al octavo punto, “Ninguna mujer debe ser golpeada”. “A veces se ponen bravos los hombres”, se empieza a oír. Habla una de las señoras mayores:

“Muy bonito el derecho de la mujer pero no propasar con los hombres porque ellos tienen la idea de que la mujer no tiene derecho. Tenemos que estar de acuerdo. La mujer no puede no obedecer a su marido porque *los hombres en la mente creen que tienen que mandar*”.

Dos de las mujeres mayores se refieren a Zapata, al porqué de su lucha, al camino que hay que seguir, y hablan del problema del trago, *mixa jeluk*. Sí ha habido cambio, dicen, porque ya no toman tanto los hombres. Y también dicen,

“*No hay que pensar que la mujer puede hacer lo que quiera*”.

Daría toma la palabra:

“No tiene derecho a pegarnos, si nuestro marido nos golpea, no es justo, y por eso tenemos que aprender nuestro derecho. Hay que hablar, porque los hombres piensan que tienen mucho derecho, *y si ellos nos quieren, que nos quieran como si fuera su cuerpo de ellos. La ley zapatista lo dice, se trata de que todo sea parejo*”.

Daría es la primera que habla sobre el cuerpo, estableciendo de manera luminosa la problemática. “*que nos quieran como si*



fuera su cuerpo de ellos”. Ha sido solemne. Entre risas y burlas sus compañeras le preguntan: “¿Y entonces, tú no te vas a casar?”

Les contesta Daría:

-“Lo voy a buscar a mi marido, voy a elegir muy bien con quien caso”.

-“*Pues lo vas a elegir bien*”, le responden, “*pero de todas formas, ¡cuando casada estés, te va a pegar!*”.

Todas ríen, incluida Daría.

Es el final de la reunión. Alberto vuelve a intervenir. Dice que es muy importante cambiar, respetar a las mujeres, que tengan sus derechos. Que las mujeres tienen que participar más. Habla de la ley, y de que el zapatismo también es para que las relaciones entre hombres y mujeres sean más iguales, más parejas. Las mujeres escuchan en silencio. Ha llegado la noche. Estamos cansadas. Quedamos en hacer pronto otra reunión.

La siguiente reunión se efectúa casi un mes después. Me acompaña Delfina. Las mujeres están animadas con ella. Le preguntan de dónde viene, que sabe ella del movimiento, que piensa ella de lo que discutimos. Delfina rompe el hielo, las mujeres hablan más. Ya me conocen también un poco más.

Al inicio el espacio se desarrolla más como uno de denuncia: ¿Han cambiado los hombres? Sólo un poco; siguen tomando, y cuando toman, pegan. El rumor general es que poco a poco, los hombres van cambiando; también se pone el acento en que las mujeres todavía tienen vergüenza, no saben “hablar” muy bien.

Las mujeres mayores establecen mejor su discurso, mesurado frente a las transformaciones que presencian; vuelven a poner en la mesa las responsabilidades que tienen las mujeres. Las mujeres



no deben “dejar de ser mujeres”. Además, “los hombres necesitan mandar”. Los golpes en ocasiones son necesarios en la educación. ¿Qué hacer si la mujer no cumple cabalmente? Algún castigo debe tener. Es la voz del sentido común dominante, de la *doxa* de género que estructura lo comunitario-social. La voz del mandato cultural es muy clara en las mujeres mayores.

La discusión generacional se entabla:

-“No debemos pelear con los hombres, las hijas van a aprender, es una vergüenza para nosotros” dice Juliana, mujer de unos 50 años. “A veces los hombres no nos dejan salir, y nosotras no tenemos derecho, a veces también los hermanos regañan o golpean” apunta la joven Carmelina.

-“No vamos a hablar mal de los hombres, porque *ya han cambiado un poquito*. A lo mejor uno tiene la culpa y por eso pega el hombre...” revira Juliana, que es una mujer de cincuenta años.

Carmelina le responde:

-“Si, *le vamos a dar un porrazo al hombre, va a sentir*. También a nosotras, cuando pega, duele”, pero no la dejó terminar Doña Juliana:

-“*No podemos igualarnos a los hombres, porque los hombres son hombres*. Yo ya estoy grande, si le voy a pegar a mi marido, es un mal ejemplo para mis hijas, así lo van a hacer ellas”.

Delfina, me explica más tarde que Doña Juliana habló muy bonito de Zapata y de la lucha, “pero habló muy fuerte que *no se debe pensar o contradecir lo que dicen los hombres, lo que son los hombres*.”



Contradecir *lo que son los hombres*, es una formulación que hace pensar en que no es fácil separar a los varones de lo masculino como orden, autoridad que contiene, que da forma a lo social. Lo que *son* los hombres es el orden de lo social, e ir en contra de ellos es ir contra algo más.

Las mujeres van clarificando sus posiciones: las jóvenes que están de manera más pública con *la lucha*, como Daría y Zenaida, refuerzan su discurso: ningún hombre tiene derecho de pegar a la mujer. *No hay ese derecho*.

Las mujeres mayores establecen:

La ley es buena, porque el trabajo de la mujer también vale. Pero no hay que exagerar. La mujer tiene obligaciones. Ahora ya no quieren cumplirlas. Por eso el hombre pega.

Y las jóvenes:

El hombre no tiene derecho a pegar, así sea el padre, el hermano o el marido, y aunque tenga razón, que para eso podemos hablar.

Aun cuando la mujer esté en falta, es decir, cuando no haya cumplido con las responsabilidades y obligaciones que el mandato cultural le asigna en tanto mujer en sus distintos momentos, hija/hermana/madre/esposa, tiene un derecho: el derecho de conservar su integridad física, bajo cualquier circunstancia. Se trata de un derecho que le pertenece a su persona, por el mero hecho de ser, de existir. Se trata de un derecho que no es circunstancial ni está sujeto a negociaciones.

La costumbre es ambigua frente a este derecho porque hay responsabilidades y posiciones de autoridad en estructuras que se entienden también como instancias pedagógicas: ¿quién y cómo se educa a las mujeres a “ser mujeres cabales”? La *doxa* justifica al varón que ha golpeado a una mujer, en su posición de padre,



de marido o de hermano mayor cuando ella no ha actuado como corresponde a una mujer.

Culturalmente, es apreciado quien educa y se relaciona con los demás, en lo público y la intimidad, sin gritos, golpes y exaltaciones. Es decir, no es bien visto, bajo ninguna circunstancia, el varón que golpea a la mujer. No se alienta ni hay una valoración positiva del machismo en este sentido. La noción de lo correcto, lo *tojol*, que es la templanza, se valora. Se espera el buen comportamiento dentro del estricto marco de representaciones de género. La *doxa* de las mujeres mayores se inclina a la idea de que hay que ponderar las razones y circunstancias en los casos de violencia física. Generalmente estos casos se tratan en asamblea, y se castiga a la pareja, en una especie de exhortación a comportarse bien como pareja, a ser mejor, a ser correctos. Exhortación donde prevalece la importancia de la pareja y su desempeño por sobre la mujer y sus derechos.

¿Qué significado tiene la risa de las compañeras de Daría, incluso de ella misma, a su afirmación de que se casará con un hombre que no la golpee? Se trata de una risa que nos muestra la ironía ante la vida, ante la impotencia de normar totalmente las relaciones humanas, incluidas las de género, y frente a la naturalización de la dominación masculina y el poder que el matrimonio otorga al varón.

El otro lado de esa risa es evidenciar la inocencia y optimismo de Daría. Podrás elegir muy bien a tu pareja, pero no puedes asegurar su comportamiento una vez que es “el marido”. Ese posicionamiento da poder. Ninguna ley garantiza que el respetuoso novio con quien eliges casarte, poniendo en acción tu derecho a



elegir, no se transforme en un marido golpeador. Inocencia y voluntarismo frente al dispositivo cultural de género que otorga poder al varón para “educar” a la mujer, en palabras de las mujeres mayores.

Sin embargo, el empecinamiento de Daría es significativo: la mujer tiene derechos, hay una Ley que ya lo dice, se trata de ser “parejo”. Debe existir un correlato real con todos esos enunciados, es decir, un hombre que se asemeje a ese ideal, que respete a su pareja, que nunca la golpee y con el cual se construya un mundo “parejo”.

La operación que hacen Daría y sus compañeras al hablar de derecho a no ser golpeada desestabiliza uno de los ejes de la *doxa*: frente al “derecho” que otorga la jerarquía de edad y de género, se establece la inviolabilidad del derecho del cuerpo. El cuerpo no puede ser violado, golpeado, maltratado por nadie. Se trata de un derecho que supera cualquier ordenamiento jerárquico e instancia educacional.

El *principio de integridad física* es una demanda del movimiento frente al Estado. Es difícil sostener que el Estado debe respetar la integridad física de los indígenas, y no corresponder con que los indígenas varones deben de hacer lo mismo con las mujeres.

En los puntos sobre el derecho a elegir con quien casarse, a no poder ser dada en matrimonio sin consentimiento, y a decidir cuántos hijos tener, lo que se articula es el *principio de la autodeterminación* sobre el propio cuerpo, ese cuerpo que ya fue enunciado como sujeto de derechos. El derecho a decidir sobre cuántos hijos tener no lleva a la discusión de estrategias y/o políticas



anticonceptivas. Se trata más bien de un derecho general que en principio actúa para legitimar a familias con un número menor de hijos¹⁴⁶.

En torno a la discusión de los puntos de la Ley Revolucionaria de Mujeres acompaña un rumor, que podríamos decir, es el contexto en el cuál la ley aparece: la pobreza, la falta de recursos como resultado de las políticas del *mal gobierno*, la bebida, el gasto que implica y la violencia que genera; dentro de ese rumor aparece la demanda incumplida de que las mujeres puedan heredar la tierra.

De nuevo se nos ha hecho de noche; las tareas por hacer las reclaman en sus casas, pero piden otra reunión, dicen que es muy necesaria. Que a las mujeres todavía les falta mucho y que estas reuniones les sirven. Le dicen a Delfina que venga de nuevo.

Delfina me comenta su opinión de la reunión:

“Todavía no está claro, hay mujeres que dicen que todavía el hombre tiene derecho a pegar. Las más jóvenes dicen que no. Eso discutieron mucho. Esa señora mayor habló muy bonito de Zapata y de la lucha, pero dijo que no tanto derecho para la mujer. Hay contradicción. Me da gusto platicar con ellas. Si tuviera tiempo, me gustaría venir más”.

146 Se ha dicho que en la montaña las insurgentas incorporaron los anticonceptivos como una medida para evitar el embarazo, y que el uso del condón se promocionaba, pero en realidad hay pocos elementos que nos permitan establecer hasta qué punto el derecho que otorga la ley se traduce en una discusión abierta sobre estrategias anticonceptivas. En lo general, en las comunidades, se desconfía de las pastillas anticonceptivas, y el uso más común para cuidarse es el ritmo.



La fiesta del 8 de marzo en Ch'ib'tik. Las paradojas de la *doxa*

Llegamos Delfina y yo a la comunidad el cuatro de marzo del 2000. Esperamos la fiesta del 8 de marzo. Los últimos años me han contado de la celebración del día internacional de la mujer como una de las celebraciones neozapatistas. La vida comunitaria supone y genera valores, sentimientos, experiencias comunes al grupo. La rememoración de acontecimientos significativos es constitutivo de la identidad comunitaria, y es el terreno –práctico material- y el espacio –simbólico- de producción de *comunalidad*.

Es significativo que la re/creación de esta comunalidad neozapatista de base contemple el espacio celebratorio de “la mujer”. El movimiento neozapatista abre este espacio desde un inicio. Una de las formas que ello adquiere es la conmemoración del Día Internacional de la Mujer. El “nosotros” neozapatista incluye y promueve un “nosotras”: las mujeres indígenas, y lo hace entre otras cosas, con estas celebraciones.

Ello no significa, sin embargo, que los contenidos de esta celebración sean claros, estén nítidamente trazados, o que su finalidad se alcance. Tampoco significa que en la vida práctica, la de todos los días, las relaciones de género sean equitativas. A lo que asistimos, es a un espacio ritualizado que se desprende de las políticas culturales neozapatistas, y que deja ver las tensiones del ordenamiento de género.

Las jóvenes que habían intervenido a favor de la Ley de Mujeres en nuestras reuniones descollaban por tener una posición singular dentro de sus familias y dentro de la comunidad neozapatista, en el sentido de tener cargo o responsabilidad de tareas que poco a poco las irían identificando como jóvenes líderes. De 1997 al 2000 las fui viendo afirmar esta dirección en sus vidas,



conservando para sí la posibilidad de “seguir participando”. Pero la primera vez que las observé “actuar” en público fue en esta fiesta del 8 de marzo en el año 2000.

“Va a haber p(f)iesta¹⁴⁷ y movimiento” nos dice el *koltanum*. Habrá pues celebración de la organización en la comunidad, y también una reunión de mujeres de toda la zona en el ejido Morelia. Solo nueve mujeres de la comunidad irán, y, según él, todas quieren ir. Planean como “enviar a las hermanas”. Le pregunto para qué va a ser esta reunión, y me dice “Día internacional de las mujeres, porque murieron muchas hermanas en otro país, y para pedir los acuerdos de San Andrés”.

Estamos ya en la fiesta del 8 de marzo. Todavía ayer las mujeres se preguntaban, ¿habrá *piesta*? Y decían, pues al menos habrá galleta, y *un su chocolate*. Después comprendí porque dudaban tanto sobre la celebración.

La actividad empezó desde temprano. A las ocho de la mañana las mujeres iniciaron la preparación de los tamales. La tarde anterior ya sabían cuanta masa tenía que llevar cada familia. Nombraron responsables para las tareas más pesadas: moler el nixtamal, amasar la masa, cocer el guisado. Están por turno en la explanada de la Iglesia, trabaje y trabaje.

Se hacen las fogatas, tarea en la cual colaboran los hombres. A las cuatro de la tarde se ponen a cocer los tamales. A las seis de la tarde suenan las campanas. Los tamales están listos.

Lentamente se van acercando los hombres y los niños, que ya andaban por ahí jugueteando, aunque algunas niñas ayudaban en las tareas. Los hombres se van sentando. Unas cuantas mujeres son las encargadas de servir. Todas han llevado platos de sus casas,

147 La F, como una P suave.



DES-ORDENANDO EL GÉNERO, ¿DES-CENTRANDO LA NACIÓN?

que se lavan para volver a usar conforme se desocupan. Una mujer es la encargada de llevar a cada hombre su plato con un tamal y su café. Nadie más comerá hasta que no terminen los hombres que han llegado.



Haciendo tamales para festejar su día





MÁRGARA MILLÁN



Al final comen las mujeres. Su ración por cabeza. Han calculado cuanto toca por familia. Ni un tamal de más puede ser distribuido. A veces discuten entre ellas, ya se ponen de acuerdo.

Jerarquía bien instalada y respetada por todas y todos, donde queda claro el lugar simbólico del varón, asumido de manera silenciosa. Por ahí de repente había plática y algunas risas entre ellos.

Recuerdan estar festejando el 8 de marzo desde hace cinco años. La primera vez celebraron con pan, después con tamal y galleta. El tamal es lo más elaborado. Es mucho trabajo para las mujeres. Los hombres contribuyeron, me dicen, dando cinco pe-



sos. La fiesta apenas inicia. Se escucha el sonido. Por micrófono Domingo inicia la ceremonia: “Nos manda nuestro mando. Voy a leer este papel. A lo mejor hay participaciones y pensamientos. Como comunidades indígenas, *para que sepan las mujeres que tienen un día*. Este volante, para que pongan bien la atención, que se acerquen las mujeres que están lejos. Que escuchen”

“Está regañando”, me dice Delfina. Domingo sigue su discurso “Ocho de marzo, día de la mujer revolucionaria. Como comunidades indígenas vamos a celebrar el 8 de marzo, día internacional de la mujer, *la doble, la triple explotación, por el hombre*”, y aquí viene lo más interesante de este discurso: “Tenemos un *mal costumbre los hombres*, porque hoy es el día de las mujeres. Deberíamos de trabajar nosotros. *Parece que no tenemos mano. Como soy hombre, hoy lo reconozco, este día hay que hacer el trabajo nosotros. Fallé, solo trabajaron las mujeres. Ojalá para el próximo. Consecuencia, compañeros*. La crítica, un poco dura para los hombres, porque es justo, hay que empezar a hacer algo nosotros los hombres. No puedo decir todo en tojolabal, el *koltanum* explicará lo que estoy diciendo”.

Pregunto quién es Domingo, nunca antes lo he visto. Me dicen que es de la comunidad, pero ha salido a la montaña desde muy chico¹⁴⁸. Ha venido a conducir la celebración por parte del EZ.

Inician los oradores, habla Martino:

“El año pasado se participó más, este año no hubo teatro. Hermanas mujeres, *ya dice el antiguo testamento que los hombres es la cabeza, las mujeres abajo, pero ya pasó tiem-*

148 El idioma franco de la montaña es el español.



po, son mentiras, no tienen que estar abajo, tiene que estar parejo. Engañadas, discriminadas, ahora ya se analizó, son igual capacidad, pero las mujeres no tienen libertad, tienen que aprender sus derechos, en el movimiento. Hay mujeres que no quieren aprender ni entender sus derechos, hay que trabajar y gritar nuestros derechos, como movimiento indígena, del 94, no sólo hombres se movieron, tenemos una palabra, que las mujeres son miedosas, pero no es verdad”.

Martino se refiere a la costumbre de hacer “programa” en las fiestas zapatistas, que como ésta, tienen un objetivo didáctico. A través de representaciones teatrales¹⁴⁹ se ejemplifican los sucesos y se toma posición frente a los mismos. Pero lo más interesante de su intervención es el catecismo zapatista, la crítica al antiguo testamento en el arriba y debajo de hombres y mujeres, su “empa-rejamiento”, el reconocimiento de igual capacidad, de lo cual no se deriva la libertad de las mujeres. Para después ubicar la necesidad de agencia de las mujeres, su capacidad para aprender sus derechos.

Retoma la palabra Domingo, que habla un salpicado español con tojolabal:

“Voy a leer el boletín para celebrar el 8 de marzo en todas las comunidades: *“Nuestra fe* nos anima a seguir luchando para caminar hacia la igualdad y el reconocimiento de nuestros derechos. El ocho de marzo, se organizan obreras de una fábrica de Nueva York, en 1857; después en 1905, trabajadoras en Rusia hacen huelga para denunciar a su

149 El recurrir al teatro no es algo nuevo en la didáctica popular. En la zona hay experiencias desarrolladas desde las agencias gubernamentales, las prácticas diocesanas y las ONGS.



gobierno; en 1908, en Estados Unidos, mueren compañeras en una fábrica de tela. En 1953, después de muchas protestas y movimientos, se logra en México el derecho de votar y ser votadas. En 1979, en Costa Rica, hay una convención para eliminar discriminaciones. En 1995, conferencia internacional en Pekín. En 1996, el Diálogo de San Andrés, demandas de la mujer indígena para integrarse a la propuesta de paz. En 1997, pasa Acteal, en Chenalhó, donde mueren muchas mujeres y niños. 1998 comienza con la muerte de nuestra hermana Guadalupe en Ocosingo. Mujeres valientes, se enfrentan a los soldados, no permiten su entrada en Xoyeb, Morelia, Moisés Gandhi, Patria Nueva, 10 de abril y San Miguel Chibtik. 1999, en marzo, se realiza la consulta por el reconocimiento de mujeres y hombres de los pueblos indios”.

Haciendo el recorrido que vincula “Nuestra fe” con *Nueva York/Rusia/Estado Unidos/México/Costa Rica/Pekín/Diálogo de San Andrés/Acteal en Chenalhó, la muerte de Guadalupe en Ocosingo/las mujeres que enfrentan al ejército en Xoyeb, Morelia, Moisés Gandhi, Patria Nueva, 10 de abril y San Miguel Chibtik*, vemos que el documento nos muestra las apropiaciones político-discursivas que van de lo global a lo local, haciendo una particular genealogía del sentido de la conmemoración. Es una muestra también de la regionalización del neozapatismo.

Toman la palabra otros oradores, y nos dicen a mí y a Delfina que si no vamos a participar. Delfina acepta rápidamente:

“Tenemos que saber nuestros derechos para que nuestros hijos sepan. Si no lo sabemos nosotros, que vamos a decir. Felicito a las mujeres, y gracias a los hombres en esta co-



munidad ya saben que nosotras tenemos derechos. *Ahora nosotras tenemos que decir que valemos las mujeres, que ya debemos pensar, que no seamos como antes, golpes y maltratos no debemos dejar. Los hombres ya reconocen, pero la lucha tenemos que seguir.* Así piensan los hombres, porque la mujer es muy fuerte. Debemos querer a nosotras mismas para que nadie nos juegue nuestro cuerpo, darnos valor a nosotras mismas, ese es mi modo de pensar”.

Así habla Delfina, puntualizando: una cosa es el reconocimiento de los hombres, a lo cual debe seguir la lucha de las mujeres. Los reconocimientos son formales, bien lo sabemos.

Toma la palabra una oradora joven, es breve: “*Lajan, lajan, ¡Vivan las mujeres en lucha, vivan las mujeres internacional!*” *Lajan* es parejo, la reiteración funciona como consenso. (Brody, 2004).

Toma la palabra Carmelina, la joven de diecisiete años que bromeaba al Comisariado:

“Antes, no sabemos cuál es nuestro derecho; desde que empezó la organización empezamos a saber que tenemos derecho y que vamos a trabajar unido. *No sabemos cómo organizarnos porque el gobierno no sabe si tenemos un derecho; no sólo los compañeros tienen derecho, tenemos derecho de caminar junto. Parejo nuestro pensar, es todo lo que estoy diciendo: Vivan las mujeres, vivan las mujeres en lucha, vivan las mujeres internacional*”.

Carmelina dice de muy bonita manera que el gobierno no reconoce el derecho de las mujeres, el Estado debe reconocer lo parejo. Y también resalta los niveles del acto ritual: las mujeres, la lucha y “las mujeres internacional”. Dimensión de género, el





movimiento político, y la dimensión global. Le sigue Daría, se le escucha en español en medio del tojolabal: *“hay derecho tik, libertad, cargo, grado...”* Estas jóvenes hablan fuerte, cortito. Toma la palabra Zenaida, la joven. Me traduce Delfina¹⁵⁰:

“Un ocho de marzo, mucho antes, no había empezado la lucha. Tenemos nuestros ojos cerrados, pero ahora si sabemos. *Hay hombres que dicen que son más valientes pero no es cierto. Ahora valemos igual.* Tenemos plena libertad, tenemos un *cargo*. Muchas mujeres tienen cargo, un grado más alto. Tenemos valor. Seguimos adelante nuestra lucha. Perdonen, es todo lo que digo, es mi palabra”.

Aparece el nexo cargo/valencia. Por analogía y diseminación, si las mujeres tienen cargo en la lucha, si ahí hay paridad, ésta debe construirse en los otros ámbitos.

Un varón de unos cuarenta años dice:

“Que entre bien en sus cabezas que miramos a quiénes tienen que llegar sus derechos. Un camino para sus hijos. *De herencia no van a dejar ganado sino las ideas, las historias,* cómo la pasaron ustedes, un patrimonio a sus hijos... hay que acordar bien, *en la realidad, puede ser que ya no miren ustedes el cambio pero sus hijos van a mirar.* No se vayan a olvidar de esta lucha, no es juguete, es fuerte, van a ir a sufrir, *pero hay derecho de que enfrenten ustedes a los hombres ricos,* compañeras, compañeros, que van a hablar todavía”.

150 Las intervenciones de Domingo eran básicamente en español; todas las demás eran en tojolabal, apareciendo ciertas palabras en español: derechos, mujeres, libertad, cargo y grado.



La herencia que se busca es la de las ideas transformativas, la del ejemplo de lucha, quizá el cambio no lo vean estas generaciones. Esta intervención señala el contenido de clase de la contienda zapatista. Hay derecho de paridad, hay derecho de enfrentar a los ricos.

Toma la palabra el “hermano Alberto”:

“No están mucho mejor las mujeres que ya defienden sus derechos. Siguen luchando. Gracias a las compañeras que lucharon ya sabemos que hay un derecho, que no es justo que no participen, deben de participar, tenemos derecho a todo. Nosotros no estamos libres, tenemos un hombre grande adelante, estamos explotados. Y nosotros, hay hombres, que explotamos a nuestras mujeres, maltratamos nuestras mujeres. Y ellas no nos pueden jugar, ellas aguantan y perdonan. No se debe estar toda la vida así. Las mujeres que ya saben sus derechos así deben saber”.

Contundente la analogía de las explotaciones; el hombre grande (Estado-patrón) que mantiene explotados al conjunto de los indígenas, y la reproducción de esa explotación por algunos indígenas hacia sus mujeres. Y el hecho de que “ellas no nos pueden jugar”, mientras que los varones si “juegan” a las mujeres. Ellas no tienen el poder que tienen los hombres. Aguantan y perdonan. Acá hay una cualidad humana que está siendo reconocida por Alberto, la del perdón, que de nuevo nos conecta con el catecismo neozapatista.

Se reconoce el hecho de que las mujeres que ya defienden sus derechos, es decir, las mujeres en las comunidades zapatistas, no están mucho mejor que antes. Ésta es una preocupación de las dirigencias del movimiento.



Vuelve Domingo, el maestro de ceremonias:

“Hay mucho que decir, su derecho de las mujeres. Como ya hablaron, gracias a la organización ya sabemos cómo es nuestro derecho, *nos hace mucha falta comprender el derecho de las mujeres. Takal, takal, (poco a poco)* pero sí seguros, compañeros. Hubo preguntas hace unos veinte días (se refiere a una reunión preparativa del 8 de marzo y que tuvieron en Morelia, centro del Municipio Autónomo), *si ya trabajamos en la cocina, cargamos leña, agua*. Y muchos compañeros dijeron que sí, y es mentira porque *ni yo mismo lo hago*, y de balde esa contestación de esa pregunta. Ese día hubo compañeros que (dijeron) estamos cumpliendo. No es cierto. *Ese derecho es una obligación*. Las compañeras deben preparar para decir que tienen su derecho. En su región, la zona, tienen su trabajo. Esa idea viene de antes, [...] discriminar. Para las compañeras existe doble, triple explotación, el gobierno y el hombre. *Quizá más tarde hallaremos la igualdad, o sea, parejo, pues, pero todavía no, a lo mejor más tarde...* Día Internacional de la mujer es muy grande, se celebra de esta manera, *no debieron trabajar ellas*. Quizás el próximo año... no lo respetamos el día de las mujeres. Hay compañeros que llevaron a sus mujeres al campo, no cumplieron, no pensamos nada. *Tal vez estoy más allá de las nubes* pero si no dije cosas buenas, perdonen, y si hay ideas, digan también”.

El cierre de Domingo es muy significativo: el discurso neozapatista tiene bien detectados los nudos de la imparidad: la distribución de las tareas domésticas como cargar el agua, cocinar, ir por la leña, lavar la ropa en el río, siempre son tareas asignadas



a las mujeres. La gran empresa de las políticas culturales del zapatismo en torno al género tiene que ver con la construcción de una nueva masculinidad, una que vincule hombría con cargar el agua y cocinar. Es obligación, dice Domingo, pero no se cumple, y además se miente al decir que se está cumpliendo. Doble problema. El vínculo del cumplimiento de estas nuevas obligaciones con la virilidad se hace a través del pensamiento: no pensamos bien. Las mujeres trabajaron para celebrar su día. Los hombres fallaron. Quizá el cambio sea poco a poco (*takal, takal*) dice Domingo, o quizá “*estoy más allá de las nubes*”. La enunciación es aún más paradójica cuando el enunciante afirma que ni él cumple con el mandato que promueve y defiende. ¿Entonces, cómo hacer para vincular el camino retórico con la práctica cotidiana? ¿Cómo hacerlos/hacernos congruentes? ¿Cómo convencer a los hombres que abandonen sus privilegios en pro de la equidad de género? ¿Cómo hacer para que la equidad de género, *lo parejo* (*lajan-lajan*) sea un objetivo en el imaginario de los varones?

La paradoja está expuesta, y de manera doble: como la práctica instituida, que en la realización de la fiesta reitera la no participación masculina en los trabajos de las mujeres, y devela la centralidad simbólica del lugar del varón –quien come primero, atendido por las mujeres. Y como retórica, en el re/conocimiento en los discursos de los varones (y no en el de las mujeres, en los cuáles no se toca el tema de cómo se realizó la fiesta ¿silenciamiento complice, o estrategia paciente?) del incumplimiento del objetivo de la paridad. “La fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación” nos recuerda Bourdieu (2000: 22) ¿Quién, voluntariamente, renuncia a sus privilegios? El momento es tenso. ¿Qué sigue?



Se empiezan a decir consignas: Vivan las mujeres en resistencia, vivan las mujeres caídas por luchar, viva el EZLN, vivan las compañeras base del EZLN. Domingo anuncia que va a haber “baile popular”. Es verdad que las mujeres aguantan y perdonan. Y sin embargo, ¿cómo se transforma lo cotidiano, si no *takal, takal* (poco a poco) a partir de ir abriendo el imaginario? Aunque quizá, como dice Domingo “*estoy más allá de las nubes*”.

Se acercan Daría, Zenaida, Carmelina y Alondra al micrófono, llevan un papelito en la mano. El teclado inicia la entonación de *Sacaremos a ese güey de la barranca*, y ellas cantan:

La discriminación

“Sacaremos a esa niña de la escuela, sacaremos a esa niña de la escuela,
que cuide a sus hermanos todo el día, y que ayude en el oficio a su mamá.

A la niña nunca se le toma en cuenta, a la niña nunca se le toma en cuenta,

Y les dijeron que así debía ser...

A la niña ya se le casa, los maridos las golpean o maltratan. Esta sociedad no enseña a defendernos, esta sociedad no enseña a defendernos,

Sabemos que tenemos unas leyes, y que luchando nos podríamos defender.

Es por eso que nosotras las mujeres, nos juntamos en el Encuentro,

Porque juntas nos podemos defender...”

Y después cantan *Hoy las mujeres*, en tonada de *La Cucaracha*.



MÁRGARA MILLÁN

“Hoy las mujeres, hoy las mujeres
Nos queremos liberar
De la opresión y la injusticia, para alegres caminar.
Desde que Dios hizo el mundo, se pensaba que era Eva
Causa de todos los males que llegaron a la tierra

Pero bien poquito a poco, la verdad va apareciendo
La boca de las mujeres, su pensar ya va diciendo
(repite)

La mujer igual que el hombre, tiene los mismos derechos
Los tienen que hacer valer, en este mundo deshecho
La mujer tiene un lugar, que sola ella corresponde
Para cambiar la sociedad, hombro-hombro con el hombre
(repite)

Debemos de estar consciente, que tenemos dignidad
A enseñarles a nuestros hijos a vivir en igualdad
Todo esto ya nos vamos, desde el tiempo muy lejano
Ya esto ha hecho una historia, ahora nos da mucho aliento

Y ahora por eso te digo, no te caigas compañera
Manteniendo la esperanza, para transformar la tierra”

Inicia la música del teclado para bailar “agarrados”. Se forman las parejas. Zenaida y Daría están tomando un café al lado de la fogata. Nos acercamos a conversar con ellas. Son penosas, pero hoy tienen ganas de platicar, de afirmarse en eso que han dicho en el estrado, de mostrarse más seguras. Dice Zenaida:



“Lo vamos a decir lo que sabemos en tojolabal. El 2 de enero hubo un encuentro de las mujeres, en Morelia. Hay muchas cosas que se trató en la reunión para que las mujeres sepan sus derechos y hacer un trabajo colectivo, hortaliza, abono orgánico, con los tablones, para que las coordinadoras primero y luego el pueblo enseñen como trabajar”.



Compartiendo el café después de participar

Le pregunto a Zenaida que es para ella el zapatismo. Me dice: “Compañerismo, si estamos de veras en la lucha, todo trabajo debemos hacer y obedecer las órdenes, porque hay Mayores que ya tienen grado, están más fuerte, nos llaman cada reunión y nos dice la plática. *Lo traemos a nuestro pueblo y tenemos que explicar a nuestra base*”.

¿Qué sientes cuando te pones el pasamontañas?

“¿Qué siento? Lo ponemos para que vea el gobierno que estamos luchando, porque el gobierno piensa ellos mismos con su dinero, y los pobres toda la vida no tenemos dinero ni tenemos libertad. Por eso lucharon los compañeros,



MÁRGARA MILLÁN

para ser parejo. Como come el gobernador, así deben comer las comunidades, los indios”.

¿Y tú crees va a lograr? Dice Delfina.

“Si, se va a lograr. Así decimos, por eso estamos luchando.”

¿Te gusta el zapatismo? le pregunto,

“Gusto, me gusta el Zapatista porque el gobierno siempre nos juega. Y ahorita nos gusta mucho la lucha como está, y ya vemos cuál es nuestro derecho, como nos explota el gobierno. Estamos en el común, y vamos al Encuentro a escuchar lo que pasa, así venimos a contar las compañeras. Es sólo esto”.

Nos muestran otra canción del Encuentro de mujeres del dos de enero, donde formaron “consciencia de género”¹⁵¹:

Luchemos por amor

“A este encuentro hemos venido, con deseo de aprender
Ojalá que las mujeres, nos podamos comprender
Dirán que sí, sí , sí /dirán que no, no, no,
Ya las mujeres hablan de su entender

151 La publicación *¡Viva nuestra historia! Libro de Historia de la Organización de Mujeres Zapatistas “Compañera Lucha”* (2004), reúne comunicados de la dirigencia sobre el 8 de marzo, relata la historia de zapatistas caídas en la lucha, a manera de homenaje y reconocimiento, la palabra de insurgentas y de bases de apoyo, mujeres zapatistas con cargo. Ahí se publican varias de estas canciones. Concluye con este párrafo: “La participación de la mujer todavía no es suficiente y sigue siendo dañada por la falta de respeto, la burla, los celos y por la pesada carga de trabajos que la mujer hace dentro de la familia, de la cocina, los animales, la casa y su marido. Esto hace que avance más rápido la participación de los hombres que de las mujeres” (p 60). “No podemos cambiar la sociedad si no cambiamos primero nosotros mismos nuestro pensamiento, nuestra casa y nuestra comunidad” (p.61).



Así juntas más unidas, apoyarnos con amor
Las mujeres hoy en día, buscamos vivir mejor
Dirán que si, si , si/dirán que no, no, no
Ya las mujeres hay más organización

Si no luchas por ahora, nadie va a hacer por ti
Debes de levantarte, no debes de seguir así
Dirán si, si, si/dirán no, no, no
No tengas miedo, *aunque hablen mal de ti*"

Así termina nuestra noche de f(p)iesta. La conmemoración nos deja ver las políticas culturales del zapatismo contemporáneo, la apropiación que hace del discurso global sobre el día internacional de las mujeres, y la paradoja de la celebración, que no puede alterar la *doxa*, en la práctica, aunque la devela en el discurso. También nos muestra las estrategias de no confrontación de las mujeres jóvenes zapatistas que se han ido integrando al movimiento en cargos de representación, quienes valoran estos espacios y la vinculación que en ellos tienen con otras mujeres como un logro de la lucha.

Las canciones nos dejan ver, además del ingenio y sentido del humor de la pedagogía neozapatista, lo cercano del discurso a la vida cotidiana en la comunidad. Sin embargo, el reto es enorme, el movimiento está frente a "*un hueso duro de roer*", sólido y fuerte: las estructuras simbólicas, las fuerzas de la rutina, los privilegios sedimentados del desequilibrio de género. El discurso del neozapatismo oficial reconoce años más tarde esta dificultad en cuanto a establecer relaciones de género más paritarias, en una notable autocrítica que vale la pena reproducir por su importancia. Se trata de la parte dos del comunicado *Leer un video*, de agosto del



2004, del Subcomandante Marcos:

Leer un video.

Segunda Parte: Dos fallas

“Bueno, de acuerdo, estoy siendo demasiado generoso con el espejo. Pero no me refiero a que sólo hayamos tenido dos fallas, errores o faltas (“fallos” dicen acá) en el primer año de actividad de los caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, sino que se trata de dos faltas que ya parecen ser crónicas en nuestro quehacer político (y que contradicen flagrantemente nuestros principios): el lugar de las mujeres, por un lado, y por el otro, la relación de la estructura político-militar con los gobiernos autónomos.

(...) Contra lo que se pueda pensar, los errores que son nuestra responsabilidad exclusiva son los más difíciles de resolver.

Decía, al inicio de esta segunda parte del video, que una falla que arrastramos desde hace mucho tiempo, se refiere al lugar de las mujeres. La participación de las mujeres en las labores de dirección organizativa sigue siendo poca, y en los consejos autónomos y JBG es prácticamente inexistente. Aunque esto no es aporte del EZLN a las comunidades, es también nuestra responsabilidad.

Si en los Comités Clandestinos Revolucionarios Indígenas de zona el porcentaje de participación femenina está entre 33 por ciento y 40 por ciento, en los consejos autónomos y Juntas de Buen Gobierno anda en menos de uno por ciento en promedio. Las mujeres siguen sin ser tomadas en cuenta para los nombramientos de comisariados ejidales y agentes municipales. El trabajo de gobierno es aún prerrogativa de los varones. Y no es que estemos en favor del



“empoderamiento” de las mujeres, *tan de moda allá arriba*, sino que no hay todavía espacios para que la participación femenina en la base social zapatista se vea reflejada en los cargos de gobierno.

Y no sólo. A pesar de que las mujeres zapatistas han tenido y tienen un papel fundamental en la resistencia, el respeto a sus derechos sigue siendo, en algunos de los casos, una mera declaración en papel. La violencia intrafamiliar ha disminuido, es cierto, pero más por las limitaciones del consumo de alcohol que por nueva cultura familiar y de género.

También a las mujeres se les sigue limitando su participación en actividades que impliquen salir del poblado.

No se trata de algo escrito o explícito, pero la mujer que sale sin su marido o sin sus hijos es mal vista y se piensa mal de ella. Y no me refiero a actividades “extra zapatistas”, en cuya participación hay restricciones severas que también incluyen a los varones. Hablo de cursos y encuentros organizados por el EZLN, las JBG, los municipios autónomos, las cooperativas de mujeres y los mismos pueblos.

Es una vergüenza pero hay que ser sinceros: no podemos aún dar buenas cuentas en el respeto a la mujer, en la creación de condiciones para su desarrollo de género, en una nueva cultura que les reconozca capacidades y aptitudes supuestamente exclusivas de los varones.

Aunque se ve que va para largo, esperamos algún día poder decir, con satisfacción, que hemos conseguido trastocar cuando menos este aspecto del mundo.



Sólo por eso valdría la pena todo.

Lo que sí es “aportación” (mala por cierto) del EZLN a las comunidades y a su proceso de autonomía, es la relación de la estructura político-militar con los gobiernos civiles autónomos.

Originalmente, la idea que teníamos era que el EZLN debía acompañar y apoyar a los pueblos en la construcción de su autonomía. Sin embargo, el acompañamiento se convierte a veces en dirección, el consejo en orden... y el apoyo en estorbo.

Ya antes he hablado de que la estructura piramidal jerárquica no es propia de las comunidades indígenas. El hecho de que el EZLN sea una organización política-militar y clandestina contamina todavía procesos que deben y tienen que ser democráticos.

En algunas juntas y caracoles se ha presentado el fenómeno de que comandantes del CCRI toman decisiones que no les competen y meten en problemas a la junta. El “mandar obedeciendo” es una tendencia que continúa topando con las paredes que nosotros mismos levantamos.

Estas dos fallas requieren de nuestra atención especial y, por supuesto, de medidas que las contrarresten. No se pueden achacar al cerco militar, a la resistencia, al enemigo, al neoliberalismo, a los partidos políticos, a los medios de comunicación, o al mal humor que suele acompañarnos en las mañanas cuando no está la piel que deseamos... Y ya. Fui lo más breve posible porque, en la aceptación de los errores propios, hay que ser tan parcos como extensos en las soluciones.



Vale. Salud y entiendo que no entiendan todavía. Por eso había iniciado con el “paciencia, virtud guerrera”.

Desde las montañas del sureste mexicano,

Subcomandante Insurgente Marcos,

México, agosto de 2004. 20 y 10

Hay voces que sugieren que Marcos redacta los comunicados de las comandantas, podríamos preguntar en reverso, ¿qué mujeres le redactan a Marcos sus documentos feministas?, que sin duda lo son. Este texto es ejemplar, tanto para el posicionamiento de la libertad y autonomía de las mujeres dentro de la lucha, y como una condición de su alcance democratizador, como por el posicionamiento en relación a la contención del poder militar y jerárquico que impide la construcción de la participación y autogestión de las bases.

Y las mujeres tienen cargo

Era octubre del 2004. Desde junio de 1997 muchos cambios se habían dado. El paso del tiempo ha hecho que las jovencitas de dieciocho años hoy sean mujeres de veintiséis, que los niños y niñas de doce, hoy sean los jóvenes de dieciocho. Carmelina se casó con un chico de otra comunidad y ya no vive aquí. Teresa también se casó, con uno de los hijos de Don Florentino. Me la encuentro con un bebé y más activa que nunca; su marido es zapatista, y ella también. Zenaida, Daría y Alondra permanecen solteras. Las encuentro afirmadas en sus quehaceres organizativos.

La comunidad tiene un lugar de mayor importancia dentro de las estructuras nuevas de la autonomía neozapatista. El Municipio Autónomo Vicente Guerrero aglutina a todos los tojolabales,



y Ch'ib'tik ha pasado a ser la sede de la cabecera municipal. Morelia pasó de ser Aguascalientes a ser el Caracol número IV, *Torbellino de Nuestras Palabras*, sede de la Junta de Buen Gobierno, que se forma por los representantes de las comunidades, base civil, por rotación. La Comisión de Vigilancia se forma por personas que llevan largo tiempo en la lucha, comandantas/es reconocidos por su trayectoria.

En un terreno a la entrada de Ch'ib'tik que es parte de las tierras expropiadas por el movimiento se ha construido la casa del Municipio Autónomo. En sus paredes se pinta el Mural de la historia del Municipio. Se ha edificado también la escuela secundaria autónoma, la tienda de las mujeres, con cortes de telas brillantes, encajes y una máquina de coser, y la tienda de varones, donde encontramos víveres y utensilios domésticos.

Se ha preparado un espacio para hacer la granja, la hortaliza, y ahora, cultivan miel. El nuevo esquema escolar implica que los alumnos, que vienen de todas las comunidades pertenecientes al municipio, viven en la escuela por tres semanas para regresar después a sus casas. Hay que organizarse para mantener a los estudiantes. Hasta que no haya infraestructura que lo vuelva autosuficiente, las comunidades destinarán víveres y mano de obra para ello. Aportan maíz y frijol entre todos, y hay turnos de cocineros, donde dicen que los hombres cocinan y hasta están aprendiendo a hacer tortilla. Así, a las tareas locales propias de la comunidad, se agregan las tareas regionales municipales. En este Municipio son cuatro los representantes y se turnan cada siete días. El lunes es el día que atienden.

Llegamos a casa de Julia, donde ahora vive Teresa, ya que se ha casado con “un su hermano” de Julia. Hablamos de la idea de



platicar con Zenaida, Daría, Alondra. “Ah!, con las mujeres con cargo”, dice Teresa. Ya quedamos, a las cinco de la tarde, en la tienda de las mujeres del Municipio.

Ya había cargo antes, nos explican, pero eran cargos en la comunidad: la hortaliza, el pan, la tienda, eran trabajos comunitarios organizados a través de responsables mujeres; se fueron agregando los cargos de promotoras de salud, de educación y de derechos humanos. Primero, fueron las representantes que la comunidad enviaba a los encuentros de mujeres que se realizan desde hace años en los Aguascalientes, y ahora en los Caracoles y en las sedes de los Municipios. Después, se agregaron los cargos en el Municipio, y en las Juntas del Caracol.

La estructura del neozapatismo requiere de una participación cada vez más amplia y compleja. La democracia será el pueblo en armas, pero también la participación de cada vez más “sociedad civil” en las tareas de administración, gestión, representación y toma de decisiones. En Ch’ib’tik se va constituyendo un grupo de jóvenes que asumen distintos cargos. Se trata sobre todo de las generaciones de entre 18 y 26 años, y en general, son mujeres solteras y varones solteros y casados. Sin duda son menos las mujeres casadas que tienen cargos, pero las hay.

“Es bueno que las mujeres tengan su cargo”, dice Alondra, iniciando esta reunión. Ellas son cinco, nos dicen que hay alguien más en el Consejo, pero que está enferma y por eso no ha venido. Teresa tampoco llega a la reunión, quizá se ha ido a bañar al río. Alondra es responsable regional, tiene turnos en el Consejo de Vigilancia: vigila que trabaje bien el Consejo, la Junta de Buen Gobierno.



La diferencia entre los cargos locales y regionales son las salidas fuera de la comunidad. Cuando una mujer ya tiene marido e hijos, no le es tan fácil asistir a las reuniones y turnos. Para las salidas hay que caminar lejos. La tienda del Municipio es atendida por turnos entre Gloria y Daría, y otra compañera que viene de otra comunidad. En la comisión de Honor y Justicia del Municipio está Carmen, atiende cada lunes. Alondra sigue con su cargo de catequista.

Opinaron ese día que aprenden en el cargo, pero lo sienten pesado. Costó trabajo encontrar quien se quedara en los cargos. Ya participan más que antes, hay más cargos. Antes había solo un responsable local, ahora ya participan en las comisiones de salud y educación. Les preguntamos cuáles son las maneras de hacer que participen más mujeres. Nos dicen que si hay un encuentro del Municipio, deben de asistir el 50% de las mujeres. Están pensando si hay multa... pero lo que han decidido es que si no vienen, están obligadas de venir la próxima vez. ¿Cómo se eligen? Se proponen y se vota.

¿Es importante que haya más mujeres que antes?

“Sí, dice Zenaida, porque también las mujeres lo tienen que hacer, las mujeres tienen que conocer más sus derechos, son muy explotadas dentro de la casa, no las dejan salir. Tienen que luchar para conseguir su libertad. Los hombres lo ven bien, pero algunos no quieren que entre su esposa”.

“Algunos las regañan” afirma Daría.

“Les entra *sospecha por celoso*, hay, pero no todos, sólo los que no entienden” dice Alondra. Hay los que entienden, y pone el ejemplo de Teresa:

“Ella es responsable local, y el Pedro (su marido) lo entiende”.



Carmen es viuda, es mayor que las demás. Su opinión del matrimonio es que:

“Como ya lo vi, es mejor cuando no estás casada, por eso ya no busqué otro”.

Señalan también que a veces los papás “no dejan”. A ellas sus papás “les dan libre”. Gloria dice que ya cuatro años trabajó, y que siente que ya era mucho, que debían participar otras mujeres.

Nos señalan que los hombres pueden pegar, regañar. Si la mujer da parte, se atiende su queja. “Primero a la comunidad (*komon*), y luego al Municipio”. Pero las mujeres no siempre dan parte. Acaba de suceder un problema en un nuevo centro; la mujer vino al Caracol, a la Junta de Buen Gobierno. El marido le había pegado.

“Vino a quejarse, y por eso es muy importante que haya mujeres en la Comisión de Honor y Justicia”, dice Alondra; el resultado fue un castigo, trabajar tres días en el Municipio. Nos dicen que es muy común que los hombres sean celosos, y que con los castigos quizá entienden, o por miedo a ellos, ya no peguen a sus mujeres. Dicen que los hombres jóvenes son peor.

Les preguntamos si los hombres ayudan más a las mujeres en las tareas de la casa, y nos dicen que en general, no están ayudando más; quizá cuando sólo hay una mujer en la casa, entonces colaboran un poco más. Por ejemplo, para la escuela, hay cocineros. Muelen maíz, hacen el café, *pero esas cosas no las hacen en su propia casa*. Mencionan que hay hombres que cargan a los niños, y que van por leña.

Empezamos a hablar sobre la vida en comunidad, qué es para ellas o que piensan de la vida en comunidad. Zenaida dice que bajo un *komon*, *en comunidad*, *hay más trabajo*. Carmen



dice que hacen juntas, los hombres sus asambleas de hombres, pero las mujeres no hacen asambleas de todas las mujeres. Hace poco buscaron una bomba de agua, y ya lo hicieron *parejo*. Eso es algo que define a la comunidad, cuando hay que hacer algo, lo hacen todos. Eso no lo hay en un pueblo.

“En un pueblo (*chonab*, ciudad), *todo es con dinero*, todo debe ser comprado. Los que saben, pueden hacer su negocio. Algunos que están en Altamirano dicen que estamos mejor en comunidad porque hay tierra. A veces quieren algo y no hay dinero. *Pero hay muchos que desean ir, y se van a la ciudad*.”

Pregunto qué es para ellas la resistencia. Se hace un silencio. Alondra contesta, después de pensar un rato,

“*Cuando ya no vas con el gobierno*. No vas a aceptar proyectos. Usan el proyecto... *Lo que estamos pidiendo son los quince puntos, no unos cuantos proyectos*. El gobierno dice orgullosamente que ayudó, pero no ayuda de verdad. Da ayuda pero es muy poco... Por eso está la organización en resistencia. Hay algunos que no aguantan y salen”.

¿Cómo es la convivencia con el grupo que salió de la organización?:

“Es fea la división”, dice Zenaida, “porque están aparte. A veces critican la organización y hacen aparte la doctrina. Ya no van a la iglesia. Para las fiestas (tradicionales) todos dan limosna”.

Les preguntamos que hicieron este 8 de marzo, nos cuentan que hubo una obra de teatro. ¿Vino la idea de Morelia? A veces,



dicen, pero esta vez fue idea de ellas. Hacen fiesta si hay dinero, y son las mujeres las que buscan los fondos, en los colectivos, por ejemplo, de gallina, hortaliza o pan, para que salga el dinero para los tamales. La obra de teatro que hicieron fue sobre mujeres en Nueva York, en una fábrica, donde eran explotadas. Les pedimos nos dejen fotografiarlas. Nos dejan. Posan para nosotras. Nos preguntan si queremos una reunión con todas las mujeres.



Muy seguras y orgullosas de contarnos todo lo que han hecho en este tiempo, vemos florecer a estas jóvenes zapatistas contemporáneas. Los colores de sus vestidos son fuertes, como ellas, y juntas forman un arcoiris, que seguramente significa un mejor equilibrio.

Otra reunión de mujeres en Ch'ib'tik

Esta reunión había sido convocada para otros asuntos, y me han dado permiso las mujeres de seguir ahí con mis entrevistas. Van llegando poco a poco a la explanada fuera de la Iglesia. Hablan en tojolabal, Teresa y Daría responden. Están preguntando sobre la reunión que tuvimos ayer con ellas, quieren saber que ha-



blamos, que cosa preguntamos, porqué sólo con las mujeres que tienen cargo. Daría aclarar: “Preguntó la hermana como lo vemos lo de los cargos. Nosotras no tenemos marido, pero ustedes que tienen a sus parejas, también quiere saber la hermana”.

Lucía les dice que hablemos de cómo van las cosas con la organización, si las dejan o no participar sus maridos. No se sienten seguras. Les propongo que hablen en Tojolabal, que me dejen grabarlas. Acceden. Ellas también están distintas, más participativas.

Se van acercando una por una, entre risas, y dan su testimonio a la grabadora. Hablan fuerte, y largo. Más tarde, Lucía y Martino traducirán lo grabado, alrededor del fogón de la cocina.



Asamblea de mujeres

La reunión seguía después de que las mujeres me habían dado sus testimonios. Las mujeres no se movían. Tardé un poco en darme cuenta de que Teresa conducía la asamblea, hablaba, y por ahí alguien contestaba. “Escuela, cocinera, el trabajo de la organización, democracia, parejo, cargo, pueblo”, español salpicado en el tojolabal que me daba las claves del derrotero de la asamblea. Ya entiendo. Hay mandato. Deben elegir cinco compañeras. Hay una reunión de mujeres al otro día, y deben participar. Además,



ya va a empezar la escuela secundaria en el Municipio, y deben apoyar. ¿Quiénes se proponen? Nadie habla. Entonces Lucía y Daría proponen. Ya van dos que aceptan. Son solteras. Teresa dice que las casadas también deben participar. Proponen a Carmelina y a Carmen. Las dos contestan fuerte. Tienen a sus hijos, al marido, ya tuvieron cargo. Pero ahora no lo tienen, les responden. Es difícil la negociación. Aceptan entonces consensar con los maridos. Ellas dicen estar dispuestas, pero si los maridos no quieren, no participarán.

Pasan lista. Las que faltaron, les tocará hacer trabajo en la hortaliza. Así inicia la democracia de las mujeres. Se tienen derechos, pero también, muchas obligaciones.

Los testimonios de las mujeres que se acercaron a hablar son un termómetro del tiempo comunitario. La Señora Margarita dice que ella y su esposo no pueden participar, porque ya Alondra, su hija, tiene cargo. Su nuera Martha también.

“Así que yo no puedo. Nosotros sabemos como pobre, campesino, vamos con la lucha, con la organización. Los abuelos y antepasados estaban en el baldío. Yo no lo vi pero oigo a los viejitos. Que no hay dinero, ropa, jabón, nada. Puro montecito. Chicote para las mujeres” concluye.

Teresa cuenta que cuando es soltera tiene su cargo, y su mamá y papá le dieron libertad. Luego se casó, pero el hombre le dio libre con su cargo, entonces dijeron, que siga. Él tiene cargo también, entonces van los dos. Ahora con la hijita ya es diferente. Si son salidas ya no va, si su hija está enferma, entonces si falla. “Pero con el favor de Dios, ahí estamos en la organización”.

María es una señora muy agradable. Su marido la abandonó. Tenía cargo en la Iglesia. Dice: “Los hombres no han cambiado su



pensamiento. Ya saben que las mujeres tienen derecho”. Carmen, la hermana de Daría, quiere hablar. Se acerca a la grabadora, habla fuerte. Lucía dice al traducir, que es algo triste: “Su marido, ése, es muy cabrón”.

Carmen dice:

“En mi casa, mi marido no deja cargo, toma mucho y regaña. Es muy triste, no lo arreglo en asamblea, no le digo a mis papás”

Este caso se conoce en la comunidad. Es grave en muchos sentidos. Dice Martino:

“Como zapatistas tenemos reglamento en la comunidad, y ese muchacho no obedece. Su mamá, que es Martina, le pega a su hijo. Defiende a su nuera. La compañera no entra con las autoridades, debemos de contar con ellas. Tenemos agente auxiliar municipal. La tormenta lo jala” concluye Martino, refiriéndose al trago.

Carmelina ya tiene tres hijos, uno lo trae en brazos.

“Yo tengo cargo en la hortaliza. Algunas compañeras no quieren cumplir, pero yo cumplo. Tengo esposo y mis hijitos, mi suegra está más viejita ahorita. Tengo mi cargo, y mi marido me deja. Pero otro cargo, no lo sé. Del zapatismo, miramos que está bien como se va la lucha. Hace como diez años ya, estoy con mi mamá (en el zapatismo). Es PRI ellos (se refiere a sus padres ahora) pero yo, soy zapatista. Ellos quedaron con PRI. Yo me seguí zapatista, y hasta donde muera mi esposo. Puse pasamontañas, fui a San Cristóbal cuando fue la marcha, y yo hasta el final con el zapatismo”.



Le pregunto que dijeron sus papás. “Mis papás no dijeron nada, cada quien lo que quiera”. Le pregunto si va a tener más familia:

“Ya no quiero yo, estoy cuidando. Tiene pensamiento mi esposo, ya no quiere hijo, entonces cuidamos... Él no usa nada, no, aquí los hombres no usan condones, no les gusta, no quieren, así lo están cuidando de por sí. Tres años llevo cuidando. Si voy a tener otro, pero hasta que criemos. Cuesta mucho, su alimento, su ropita. Esta es mi palabra que estoy hablando”.

Doña Juana tuvo su cargo también. En el colectivo de la hortaliza, y también coopera con el pan y la tienda. “Las que ya son más viejas, que no trabajen, pero su cooperación si la dan”. Sobre las mujeres jóvenes, dice:

“Hay algunas que le echan muchas ganas, no todas. Puede que entran en algún trabajo y ya lo quieren dejar. Están muy débiles. Y sólo participan las mujeres solteras. No la dejan libre. Dicen las otras, *meyuk*, eso dicen todas ellas, que por eso no muy quieren aceptar su cargo. No, no quiero, dicen, se va a enojar mucho el papa de mis hijos... Puro soltera son las que entran, ellas no hay quien les regañe”.

Y sobre los varones jóvenes:

“No están cambiando, no lo respetan (a las mujeres). La lucha tiene mucho trabajo. Hay donde tienes que ir. El Alberto (su hijo) si deja libre a su esposa. Ella se va dos, tres días, es promotora de salud. Alberto si educa diferente a sus hijos (son hijos varones), les enseña trabajo de casa”.

Observo la presión para que se participe. Viene de la organización, y de las mujeres que ya se han integrado en el movimiento.



Que sea parejo también entre mujeres, dicen. El “nosotras” de las mujeres también implica acuerdos. Pero la carga es mucha. No es fácil cumplir cuando se tienen tantas tareas cotidianas. La obligación de participar se calcula por familia, y si hay uno o dos miembros que estén cumpliendo, se exime a los demás.

Renegociando el género desde las mujeres. Los imaginarios en la narrativa

Hay ciertas palabras clave que aparecen de manera reiterada en las narrativas que he presentado. Palabras que nos dibujan contornos de la subjetividad que las enuncia. Una idea de *justicia de género* se delinea a partir de ellas. Una serie de deseos y de posibilidades de relacionamiento se avizoran. También una serie de posiciones que han sido ganadas por las mujeres en el último tiempo.

En la renegociación de justicia de género, estos campos aparecen como ganados por el neozapatismo, por el discurso de género que éste moviliza. Son campos que se derivan de la problematización de la experiencia de vida anterior, que se reconoce como injusta e inequitativa.

¡No quiero casar! Renegociando el matrimonio

Claramente en las palabras de Daría se muestra esta nueva posicionalidad de mujeres jóvenes en las comunidades indígenas. La incorporación al movimiento neozapatista ha exigido de las mujeres mayor participación. Es cada vez más común que las comunidades envíen mujeres a los múltiples cursos y actividades que hay en los centros políticos. El proyecto educativo está en el centro de la idea de autonomía. Las mujeres son muy importantes para construir tal proyecto.



Daría, Alondra, Zenaida, son ejemplo de esta posposición del matrimonio por voluntad propia. De Zenaida, me dice su mamá, Doña Juana:

“A Zenaida la vino a pedir un muchacho, tomaron refresco, pero después ya no le siguieron, ya no quiso Zenaida. Hubo otro pretendiente que la vino a pedir, y luego ya no regreso. A lo mejor es su suerte. Ella está contenta así, pero a veces *lo van hablando en el pueblo*... Una muchacha tenía su marido, y tenía (la muchacha) la idea de que Zenaida se metía con él. Vino a gritar a la casa, y yo le dije que no estaba bien gritar, y acusar así”.

No pasa desapercibida la soltería en las mujeres jóvenes, genera inquietudes que se materializan en rumores y enconos entre las mujeres casadas, como vemos en el relato antecedente. No es fácil cambiar las atribuciones de género ya que alteran los equilibrios fundantes del orden simbólico.

Daría es la primera hija de doce hermanos. A su mamá le pesa que no se haya casado aún. Pero su padre la respeta, y de alguna manera, la guía en este camino de preparación y participación. De pequeña lo acompañaba a La Castalia, a las reuniones para ser catequista. De sus hermanos, tres ya se han casado. Su hermana Carmen ya tiene seis hijos, y su hermano Esteban tres.

Recordemos sus palabras cuando le preguntamos si sus papás no le indicaban que debía casarse:

“No, porque *no tienen derecho*, que me va a decir, si quiere casar es su gusto pero no tiene derecho ellos que me obligue a casar, así que no me estoy casando”.

¿Así estás contenta?

“Si estoy contenta. Voy a jugar cuando quiero jugar, no to-



das las tardes, mañana vamos con las mujeres. No me caso porque *ya no tengo libre* de ir a reunión, a otra comunidad, en cambio así, estoy libre, voy a la junta, voy a platicar, pero cuando tenga mi marido ya no me va a dejar ir. No me caso”.

¿Nunca?

“No sé, tal vez si...”

La participación de las mujeres casadas no está obstruida sólo por el “permiso” del marido. Esta obstaculizada objetivamente por la serie de tareas y responsabilidades que atañen a una mujer casada. La preparación de la alimentación familiar, la crianza, la participación en la unidad doméstica de los suegros. Todo ello hace que las mujeres casadas, con sus hijos pequeños, lo piensen antes de aceptar un cargo, por más que coincidan con los ideales neozapatistas. La vida cotidiana es difícil, no hay tiempo para la organización. La democracia es mucho más trabajo para los ciudadanos, y más aún para las ciudadanas.

Así, estas mujeres, a pesar del dolor o la incertidumbre que provocan sobre todo en sus madres, se conservan célibes y se manifiestan contentas de lo que obtienen por ello. Pero también encontré algunas mujeres casadas que participan. En estos casos, es imprescindible la anuencia del marido e incluso el apoyo en la ejecución de las tareas domésticas relacionadas tradicionalmente a las mujeres. El apoyo en términos de animar a las mujeres para aceptar un cargo es también importante.

En la comunidad destacan algunas parejas. Ya hemos hablado de Martino y Lucía. Esta pareja es representante de otro de los procesos que está en la base del neozapatismo indígena, la teología india. Para esta pareja, no hay choque entre su práctica religio-



sa y la lucha, al contrario, el objetivo es uno sólo, la dignificación de la vida indígena. Todos estos años he visto como participan en el movimiento educando a sus cinco hijos, todavía pequeños, en la lucha, que es una visión ética de la vida.

Es común ver al *koltanum* a cargo de todos ellos. Antes, cuando eran menos, ella asistía a las reuniones de la organización, y él quedaba en casa con las hijas. Es común también verlo asistir a su mujer en algunas tareas “femeninas”: ir por el agua al río y traer la leña. Martino es dulce, su manera de hablar y de expresarse muestran una masculinidad no fundada en la exaltación afirmativa. Desarrolla la cualidad tojolabal de la templanza.

Otra pareja mucho más joven es también ejemplar. A Teresa la conozco desde que tenía 17 años. Es compañera de Daría. En ese entonces era en extremo tímida. Se casó con un “mero zapatista”, un joven de 24 años, y tienen una hija de seis meses. Ello ha reafirmado su decisión de participar. Se le ha quitado la “pena”. También habla más español que antes. Representa a las mujeres y trata de que otras participen. Ella es la que conduce la asamblea de mujeres para elegir representantes el día que estuvieron dándome sus testimonios.

Otro matrimonio joven y ejemplar en ese sentido es el de Alberto y Alicia. En alguna de las reuniones que tuvimos para discutir la Ley de Mujeres él había participado de manera muy propositiva. También fue uno de los oradores en la fiesta del 8 de marzo del 2000. De él me cuentan que educa a sus hijos varones a hacer todas las labores domésticas. Es así como, poco a poco, la idea de la organización se empieza a generalizar como algo que les corresponde a todos y a todas. El movimiento así lo exige: construir la autonomía no es un proyecto sencillo. La división del trabajo



político requiere cada vez más de la participación de todos, y muy centralmente, de las mujeres. Y esa participación equitativa en el ámbito de lo público exige un reordenamiento de lo doméstico, del ámbito privado.

Los maridos apoyadores, equitativos, promotores de la participación de su mujer y de sus hijos, son sin duda un ejemplo de otras maneras de lo masculino. Y la ejemplaridad es un referente vital para abrir nuestros imaginarios, y hacerlos corresponder, *takal, takal*, (poco a poco) con las prácticas cotidianas.

Que no nos jueguen

“Que no nos jueguen” se refiere sobre todo a la situación donde el matrimonio es concertado por los padres, sin consultar a la novia, y generalmente cuando ella es muy pequeña. En general, se refiere a la situación donde “se dispone” de la mujer. Mis padres me jugaron desde pequeña, relata Delfina con dolor.

Pero también es una situación que se reconoce en referencia al gobierno. El irrespeto, el no tomar en cuenta, el ninguneo de los gobernantes hacia los indígenas. Esta voz refiere a la consciencia de ser manejado/as y utilizado/as. Así como el Estado puede jugar a los indígenas, los padres pueden jugar a las hijas. Nuevamente vemos aquí estas analogías entre poderes en la cadena de subordinaciones. Las mujeres se reconocen entonces no consideradas por el Estado y por la costumbre comunitaria.

Lo parejo

En tojolabal es *lajan, lajan*. Parejo, dicen en español. Voz que pide equidad en el ordenamiento de las relaciones. Lo *parejo* es lo que demanda en su conjunto el movimiento neozapatista de cara a la nación. Lo *parejo* es lo que piden las mujeres en relación a los varones. Lo *parejo* implica el plano del trabajo, y en ese sentido,



de las obligaciones, pero también el plano de la participación, del reconocimiento y de los cargos o la representación.

Lo *parejo* es el modelo de sociedad futura, donde caben las diferencias con equidad, justicia y dignidad. No es una tendencia a homogenizar, sino a armonizar. En lo parejo se reta el orden asimétrico de los géneros como norma, para dar paso a un equilibrio donde no haya alguno que tenga menos o más recursos, derechos, obligaciones. Lo parejo se aplica a la brecha entre ricos y pobres, como también a la concentración de poder. Lo *parejo* hace sentido tanto a varones como a mujeres. Ellas lo aplican para hablar del modelo de relaciones de género, de comunidad y de nación que desean desarrollar.

Libre

Tener libre, se refiere a tener la posibilidad. La posibilidad que los padres dan a las hijas de escoger marido, de casarse o no. “Lo tengo libre” significa que la decisión sobre el matrimonio recae en la persona. También se refiere a la idea de tener tiempo libre, descubrimiento que empieza a ser contabilizado. El tener tiempo libre tiene que ver con la situación de soltería, y es altamente valorado. “Tengo libre para ir a jugar”, dice Daría, refiriéndose al juego de baloncesto que es común que lo practiquen las mujeres en la zona. Libre también para las salidas a otras comunidades, para asistir a los encuentros, a las reuniones del movimiento. Esto es cada vez más valorado por algunas mujeres que, como Daría, no piensan casarse muy próximamente. Esta noción de libertad en las mujeres se va incorporando al discurso desde la palabra de Dios, como hemos visto, sobre todo en cuanto a la libre elección del marido; se articula con el neozapatismo, extendiéndolo a la



decisión del número de hijos que se quieren y pueden tener; la noción de “tiempo libre” es un efecto del *laján laján*, lo parejo.

Estas “voces” que son nudos o tropos enunciativos nos dan la entrada a la configuración de una nueva sensibilidad que en su conjunto nos refiere al terreno de la autodeterminación de las mujeres indígenas en tanto mujeres/indígenas, es decir, una autodeterminación situada, construida desde su particular manera de enunciar sus demandas. Estas demandas adquieren cada vez más la forma de “sus derechos”. Autodeterminación que si bien se articula bajo la forma de Ley en el movimiento neozapatista, adquiere una variabilidad de significados. Se trata de una autodeterminación implicada con la comunidad como instancia donde y a partir de la cual la individualidad es construida, que en ese sentido, es distinta y distante de la individualidad no/comunitaria urbana, incluso la que recrea otro tipo de comunalidades, pero siempre desde una “libertad” individual radical.

El camino de esta autodeterminación no lleva al “centramiento” del yo, a la libertad de “hacerse” como persona, sino a una individualidad atravesada por la obligación hacia lo común. Es desde ese lugar que las nuevas subjetividades de las mujeres indígenas cuestionan y renegocian, ordenan y rehacen tanto las estructuras de género como su lugar en la nación, actualizando ambas de manera prefigurativa hacia un imaginario de ordenamiento horizontal.

“La lucha” vista por los varones

Aunque de manera tangencial, también conversé con algunos varones. En muy pocos casos fueron entrevistas formales, más bien se fueron dando en las visitas a las casas. Había momentos donde la cocina, que es el lugar de la visita, está llena de mujeres.



Pero hay otros momentos, hacia las tres de la tarde, o por la noche, hacia las siete, donde la familia completa se reúne junto al fuego. Se come, se platica, se hacen bromas.

Cada vez que fui a la comunidad pasé a visitar la casa de Zoila, la mamá de Daría. Zoila es una mujer delgada, sus ojos son café muy claro, su tez es blanca. Es hermana del padre de Lucía, Roberto, y mujer de Caralampio, un hombre de unos 45 años, muy gentil y educado. Fue catequista, ha tenido distintos cargos. Ambos se casaron teniendo, según recuerdan, unos diecisiete años. El matrimonio fue arreglado, pero se gustaron desde un principio, si les funcionó el arreglo, me dicen. Tuvieron doce hijos, y todos viven. Caralampio ya tiene el pelo cano. Me pregunta sobre los tintes de cabello, quizá le convenga ponerse uno, me dice. Para él, la Ley de Mujeres está muy buena;

“[...] pero falta mucho para que se organicen. Las que corrieron al ejército fueron ellas, los chiquitos y ellas. Vale mucho la mujer. Yo fui catequista y así lo entiendo. Fui entendiendo en la palabra de Dios que la mujer vale mucho. Una casa sin mujer, un hombre sin mujer, no vale. No todos lo entienden, todavía. No están seguros. Algunos sí, otros no, porque no abren el corazón. Pero yo entiendo que la ley de la mujer tiene mucho valor”.

Caralampio nos muestra de nuevo la confluencia de discursos de los catequistas/zapatistas y el salto que deben dar hacia la Ley de Mujeres.

“Me dan mucho gusto mis hijos, me siento muy contento con mis hijos. Es mucho gasto, eso sí, pero ahora ya trabajan. Yo le quiero dar libertad a mis hijas también, que se puedan divertir. Y que entiendan bien lo que está pasando”.



Su hija Daría es fiel testimonio de lo que dice su padre, no en vano es de las más aguerridas defensoras del cambio en las relaciones de género.

En La Castalia aprendió a ser catequista, a leer y escribir en tojolabal. Llevaba a Daría, que entonces estaba chiquita.

“Un nuevo México, todos somos mexicanos. Pinche gobierno que no ve por su gente, tiene preparados paramilitares” En esa época¹⁵² lo veo triste y preocupado. “Lo de Chiapas es nacional, los niñitos, que se eduquen, que coman bien, la lucha del EZ sigue, mentira de la radio y la tele que ya paró”.

Mientras Zoila nos da atol en un plato de jícara, él me relata de la Consulta Nacional, a la que fue con una su sobrina:

“Los hombres jóvenes van en *tojol wex*, porque van a mostrar mi cultura, a presentarse en traje tradicional. La consulta zapatista es nacional, los que quieren ir se anotan en una reunión. Chiapas es nacional”.

Alberto es un joven de unos 26 años. Lo conocí por primera vez cuando lo vi tocar el violín en una fiesta comunitaria. Después, se acercó a una de las reuniones de mujeres y habló fuerte a favor de sus derechos y de que participarán más y en todo. Está casado con Alicia, que es promotora de salud, y tienen tres hijos. Es calmado, su semblante es suave. Le pido una entrevista:

“Todavía estoy aprendiendo. El zapatismo viene de la revolución mexicana, que fue una revolución para que los pobres estuviéramos mejor. Por eso lo recordamos con cariño (a Zapata). Y ahora es por justicia, por nuestros dere-

152 Julio de 1999.



chos porque somos indios tzotziles, tzeltales, tojolabales, somos distintos, diferentes. *Es México pluricultural*. Entonces tenemos derecho al México pluricultural. Porque sí, *todo mexicanos, pero unos tzeltales, otros de otra*. Nosotros estamos en resistencia, no aceptamos nada del gobierno. Entonces, los maestros son del gobierno. *Nosotros podemos prepararnos y tener nuestros maestros que les enseñe a nuestra gente, según lo que necesite nuestra gente saber*”.

Alberto es uno de los principales jóvenes dirigentes zapatistas de la comunidad. Su mamá, Doña Juana, me cuenta que empieza a leer desde muy pequeño, y que se hace catequista cuando tiene catorce años. Después empieza con la lucha. No para en la casa, su papá se preocupa, ¿en qué estará metido este muchacho? Ya después les dice. Lo ven muy bien, lo respetan. Les hace falta para el mucho trabajo que hay en el campo y en la casa, ellos, sus padres, ya están grandes. Pero les gusta también que su hijo participe de esta lucha.

Alberto dice que la lucha de las mujeres es muy importante, pero que falta mucho. Que todavía tienen vergüenza las mujeres, falta que participen más. Doña Juana nos refiere que su hijo es la única persona que ha visto que educa a sus hijos varones a hacer también las tareas de las mujeres¹⁵³. Alberto es especial. Su hablar es pausado pero seguro, es cariñoso con sus hijos y los educa distinto.

Martino, de aproximadamente 38 años, el *koltanum*, me dejó ver un lado del neozapatismo, el que hace una lectura actualizada, práctica y política de los libros sagrados desde la perspectiva de la

153 Gemma me cuenta su sorpresa cuando Albero y un grupo de chiptiqueros la visitan en su casa de Altamirano. Al terminar la plática y el desayuno, Alberto se levanta y recoge y lava todos los trastes. “Ya ni en Holanda”, me dice Gemma.





lucha. Martino siempre me recibió con gran amabilidad. Las últimas veces me quedé en su casa a dormir, compartiendo la cama con sus hijas pequeñas.

Me explica de distintas maneras lo que es la lucha, y como en su visión, se enlaza con la palabra de Dios.

“El EZLN es un árbol grande y tiene mucha raíz” me dice. En sus pláticas la palabra de Dios, el “mero” camino de Dios, se convierte pronto en dignidad, en el camino de la lucha y la organización. ¿Cómo separarlos, si Jesucristo también sufrió por causas justas? El también resistió, así como ellos, que están en resistencia. Está contento con el Municipio Autónomo, con la educación autónoma. Y desde su perspectiva, el gobierno es el Faraón.

Dice que está pobre porque no se vende, que cree en la palabra de Dios y en la comunidad: “Me gusta mucho, aunque su(p) ramos. Nada del gobierno, estamos en la resistencia”.

Durante estos años lo veo siempre optimista. La última vez, muy contento con su nuevo hijo, por fin un varón, y orgulloso de los pasos de la autonomía. A su hijo lo llama Moisés.

Martino me dice, refiriéndose a Jesucristo:

“Me matarán como a él, pero resucitaré en mis hijas y mi hijo”.

Dos de los hijos de Caralampio y Zoila me conceden una entrevista. Son muy jóvenes. Me citan en su casa, pero no llegan. Caralampio toma cartas en el asunto, y al otro día, a la hora acordada, están ahí.

Camilo, de 18 años me cuenta que tiene once años cuando empezó la guerra. Muy luego se fue el maestro.

“Tengo catorce, quince años, estudio en la escuela del go-



bierno. Estoy en la secundaria cuando viene la resistencia. Entraron delegados de la educación. Entré un tiempo para educador”.

Camilo es por tres años delegado de la escuela autónoma. Es maestro.

“Salí porque buscaba dinero. No hay apoyo como educador. Fui a trabajar en playa (Playa del Carmen, Quintana Roo). Me gusta aprender y compartir con los niños”.

Con el dinero que ha traído se ha comprado un sonido, y ropa.

“Es joven”, me dice su padre después “A mí no me gusta el sonido, pero a ellos sí”.

“Cuando vamos afuera a trabajar no sólo aprovechamos nosotros. Algo, pero no sólo para mí. Comprar frijol”. Camilo me explica así que no todo lo que ganó lo gastó en él.

Cabe señalar que el sector más “abierto” a la apropiación de la moda y el gusto juvenil, son los varones, que por estar en mayor contacto con el “afuera” comunitario, son los portadores de la nueva música, el estilo en el vestir, posibilitado también por el ingreso “extra” que obtienen de su trabajo temporal fuera de la comunidad. Son ellos, sin embargo, quienes también sostienen y participan en la educación autónoma.

Camilo tiene una camisa muy de moda, con unos pantalones pegados que lleva con un cinturón. Lleva botas vaqueras, y un corte estilizado de pelo. En su camisa lleva un “botón” del Ché Guevara. Le pregunto por qué:

“Me gusta el Ché porque luchó como nosotros estamos luchando”





Le pregunto qué opina del zapatismo:

“El zapatismo, lo que sé en este tiempo, es porque es el camino más bueno donde estamos nosotros. Aprendemos lo que pasó antes con nuestros abuelos. Esta lucha nos hace saber nuestra cultura, y lo más bueno que necesitamos nosotros”.

Su hermano Juan, de 16 años dice:

“El zapatismo me gusta mucho porque la organización es bueno para mí. El gobierno no dan cuenta a los indígenas. Por eso los zapatistas entraron a la organización”. “*Leki lal-tik*” (mejor vida), interviene Camilo.

Y sobre las mujeres:

“Sus trabajos las mujeres tenemos que apoyar. En la cocina puede trabajar el hombre, se puede. Y tener cargo las mujeres, no sólo en la cocina, algo en la organización. Saber lo que sabe el hombre”.

Le pregunto entonces si ha hecho tortilla. Se ríe: “No hay tiempo”, me dice. A sus dieciocho años ya está comprometido. Ella es una joven de su edad, es promotora de salud. Ya la fueron a pedir por la primera vez, van a esperar tres años para casarse. Al parecer va a ser un casamiento por *ch'ak ab'al*. Concluimos la plática. Camilo me inquiere ¿Y usted, como ve lo que le contamos, como ve nuestra lucha?

Afuera las niñas y los niños juegan futbol. Ellas son bastante buenas.



Re-ordenando el género, ¿Des-centrando la nación?

El movimiento zapatista contemporáneo se nos devela como un movimiento que reclama tanto la justicia social como el reconocimiento. En su proceso se clarifican los distintos niveles de discriminación: la provocada por el racismo hacia lo indio y la marginación en la economía, cuyos modelos no otorgan posibilidad sustentable para los trabajadores del campo y la vida rural. La pobreza, exclusión y marginación son procesos que van a la par con la desvalorización de lo indígena y su cultura.

En este proceso de “cambiar la nación”, el neozapatismo ha generado una nueva visibilidad de las mujeres indígenas. Como movimiento, su dirigencia ha clarificado el objetivo de la participación plena y activa de las mujeres en todos los planos. En su discurso oficial aclara cada vez más su “vocación feminista”, instituyendo una nueva forma política, la que plantea desde el inicio el reconocimiento de todos sus actores, y la imparidad de género como objetivo político a des-construir.

Las políticas culturales que desarrolla incluyen de diversas maneras el objetivo de re/ordenar las relaciones de género, y de ampliar las posibilidades representacionales de las mujeres. En este sentido, el neozapatismo desarrolla políticas de reconocimiento específicas de las mujeres, y no sólo de los indígenas en general.

Hemos visto cómo las intervenciones políticas del neozapatismo han cuestionado el orden de género sobre el cual se construye la nación. Uso el término de nación como la “nación de estado”, es decir, la nación producida desde y por el estado, a través de sus políticas nacionalistas, su explicación del origen de la nación y la mitología que la acompaña. La nación moderna, afincada so-



bre y negando las “naciones naturales” sobre las cuáles se erige territorial y simbólicamente. Como movimiento por la justicia y el reconocimiento el neozapatismo trastoca las representaciones de la mujer indígena, abrevando y apropiándose a nivel simbólico de la patria, la bandera, la madre y lo femenino. Recupera la “feminización” que el orden dominante hace de lo indígena, para “hablarle de regreso” a la nación-de-estado, y cuestionarla tanto en su ordenamiento económico como simbólico. Por ello resulta central el cuestionamiento del orden de género. A través de una serie de intervenciones “escénicas”, característico de su política, el neozapatismo es un nuevo actor en el proceso de de-construcción de la nación-de-estado, que es a su vez develamiento y construcción de la nación “natural”, la de los “de abajo”, la de la gente color de la tierra, y las mujeres tienen un papel predominante en ello, justo como la promesa que representa la figura de Malintzin.¹⁵⁴

Los contenidos que aparecen en este contexto se construyen en y con una “nueva” identidad política, la del neozapatismo como “comunidad imaginada” (Anderson, 1997). La nación en tanto “artefacto cultural” (Rafael, 1989), deja ver su carácter “ficcional”, no en el sentido de falsedad, sino en el hecho de que la identidad nacional se constituye en y a través de un *lenguaje vernáculo* (local, propio, doméstico). La matriz vernácula de la

154 Bolívar Echeverría, “Malintzin, la lengua”, donde el autor resalta la idea de que la acción de la traducción de mundos abismalmente diversos pueden dar otro tercero, un mundo por venir: “[...] Y se atrevió a introducir esa alteración comunicante; mintió a unos y a otros, “a diestra y siniestra”, y les propuso a ambos el reto de convertir en verdad la gran mentira del entendimiento: justamente esa mentira bifacética que les permitió convivir sin hacerse la guerra durante todo un año. Cada vez que traducía de ida y de vuelta entre los dos mundos, desde las dos historias, la Malintzin inventaba una verdad hecha de mentiras; una verdad que sólo podría ser tal para un tercero que estaba aún por venir” (Echeverría, 1998a: 25).





identidad nacional nunca es algo “puro”. Su carácter es semiótico e histórico y derivado de “codificaciones interesadas”, es decir, enclavadas en el mundo práctico, posicionadas en una lucha (cultural) por el sentido; lo vernáculo aparece entonces como producto de una serie indeterminada de usos (tradiciones) y traducciones (apropiaciones y resignificaciones).

Hay una distancia entre las representaciones simbólicas en el escenario de la política, y las representaciones simbólicas que sustentan los actos de la vida cotidiana. El discurso oficial neozapatista en pro de la mujer encuentran resistencias y obstáculos al interior de sus componentes. No podía ser de otra manera, tratándose de la des/estructuración del *habitus* y de la *doxa*. Sin embargo, el proceso ha dado espacio para “paridades impensadas” (Lagarde, 1997), primero en las filas de los insurgentes, y después como un referente para la vida de las comunidades. En las entrevistas de las insurgentas, de las comandantas, en las reflexiones de mujeres indígenas de distintas comunidades en Chiapas, se delinea el *campo de tensiones y expectativas* que el movimiento articula, dentro y fuera de él, en el horizonte del mundo indígena. El orden representacional de las mujeres indígenas se ha transformado también en conjunción con una serie de interacciones, como las que han tenido con las mujeres mestizas organizadas. En estos espacios las mujeres indígenas han construido un diálogo entre el auto y el hetero/reconocimiento, provocando una espiral de conocimiento mutuo, mestizo-indígena.

Los feminismos mexicanos se posicionaron de manera diversa frente al movimiento, dejando ver una incapacidad para ir más allá de su propia perspectiva. Tender puentes hacia núcleos de sentido cultural diverso, desde los cuáles se desarrolla un fe-



minismo interesado en preservar y enriquecer una ruralidad más equitativa, plural y digna, es el reto de un feminismo urbano y mestizo que se quiera no etnocéntrico. El significado de palabras clave para el feminismo hegemónico, como emancipación de la mujer, autonomía, individualidad, ciudadanía, incluso la definición de los derechos de las mujeres, son puestas en cuestión como categorías abstractas y generales, para enriquecerse a través de significados “situados”. A partir del desarrollo de la consciencia de género de las mujeres indígenas, de su “despertar” localizado, el feminismo mexicano inicia una revisión de su propio nacionalismo/indigenismo en la construcción de su mirada hacia las mujeres indígenas, de su propio horizonte de representación de las “otras” mujeres.

Nos acercamos también a las dificultades de las feministas “locales” con el zapatismo. Nos interesaba mostrar el conflicto de diferentes intervenciones sobre el mismo territorio, las disputas de poder, las dinámicas no convergentes entre agendas globales y locales, la diferencia de perspectivas situadas desde una ONG que tiene su propia agenda, y un feminismo que adhiere al zapatismo como horizonte de lucha convirtiéndolo en su propia agenda. Este acercamiento dejó ver la tensión presente en el feminismo por la seducción de “cambiar la vida”, que conecta el “sueño zapatista” con el “sueño feminista”. Es en el terreno de las utopías donde las categorías generalizadoras invisibilizan al otro/otra. Y es en la práctica cotidiana de la política donde aparecen los ejercicios verticales y autoritarios que son también sexistas y misógenos.

Hemos explorado “los campos enunciativos” que el neozapatismo provoca en relación al género. Partimos del supuesto de que “el género es de naturaleza recíproca a la sociedad” (Scott, 1985).



El orden de género es la matriz cultural, entendiendo por ello que masculino/femenino es el binario dentro de las oposiciones pertinentes de la(s) cultura(s), que da sentido al orden simbólico y que contiene en términos normativos las prácticas sociales. La cosmovisión tojolabal y las prácticas comunitarias apegadas a la tierra y al ciclo agrícola, son el marco en el cuál el zapatismo de San Miguel Ch'ib'tik se re/crea, donde ocurre el dialogismo con los discursos de otros actores, y donde emerge el sujeto (indígena) de la representación y la autorrepresentación.

El viaje propuesto en este libro nos va guiando concéntricamente de las dimensiones globales/nacionales/regionales del neozapatismo hasta la localidad de San Miguel Ch'ib'tik, no en un afán totalizante de estas dimensiones, sino al contrario, como un intento de mostrar, aunque sea fragmentariamente, la complejidad y densidad del proceso mismo.

La comunidad de Ch'ib'tik aparece así como un horizonte en la significación múltiple del zapatismo contemporáneo. Es un referente del neozapatismo indígena. El zapatismo encarna en comunidades indígenas que son diversas, con historias locales, tradiciones políticas y ordenamientos de género más o menos flexibles. No podemos elaborar un modelo ni establecer generalizaciones. El zapatismo indígena es múltiple y diverso. Sin embargo, Ch'ib'tik, con su singularidad, no es tampoco un caso muy alejado de los procesos de otras comunidades zapatistas.

El neozapatismo indígena es el ejercicio de una modernidad localizada, una propuesta adaptativa configurada culturalmente, que selecciona ejes fundantes del *ethos*, sobre todo de la cosmovisión basada en el todo socio-bio-cósmico, el *nosotros*, la templanza como valor y la responsabilidad ante el “todo”, el equilibrio, la



armonización de las partes, junto con la lógica del *sentido práctico*, que se funda en “lo colectivo”, tanto en el trabajo como en la propiedad, para promover relaciones más democráticas y paritarias.

Las comunidades indígenas forman parte de la cultura política nacional. Fueron recreadas a través de su incorporación al nacionalismo revolucionario y su corporativismo estatal. Por cerca de treinta años se formaron como comunidades corporativas (Rus: 1995). La intolerancia a la disidencia religiosa, debe ser vista desde esta *formación del Estado* (Nugent, 1994), y en diálogo con otros actores e intereses, como por ejemplo, la competencia por la tierra. Retomamos el trabajo de Bartra (1985) en el primer capítulo por ser uno de los más claros expositores de la confluencia de distintas dinámicas que actualizan a lo largo de la historia mexicana la idea de que “la democracia es el pueblo en armas”. ¿Hubiera sido posible incluir en la agenda política de la nación a los pueblos indios, sin que éstos se hubiesen levantado en armas? Y aun así, tras la gesta de 1994, ¿qué tanto podemos afirmar que el estado mexicano los ha incluido? Las autonomías son clara muestra de la incapacidad política del estado para transformarse a sí mismo en un sentido plurinacional.

Y es justamente el paso de la rebelión a la resistencia y la autonomía lo que hace que el neozapatismo indígena sea pro-activo en todos los órdenes de lo político. Su modelo civilista busca ampliar el ámbito de autogestión. Ello ha implicado un acento en la participación de base, de las comunidades, en la gestión y administración de la autonomía. Quizá podamos plantear que se trata de la construcción de un modelo de comunidad indígena que acompaña y empuja la transición democrática nacional y la urgente reforma del Estado. Una comunidad “posindigenista” (pospriísta/poscolonialista), cuya tendencia se corresponde con



el avizoramiento de una “nueva” ciudadanía, definida por su carácter civilista y no clientelar (Harvey, 1998) y por tanto, de una nueva nación, plural, como base de la reforma estatal.

El Movimiento Zapatista, sin embargo, no se queda en las comunidades zapatistas. Las Juntas de Buen Gobierno han sido también un ejercicio de gobierno de los indígenas para los indígenas, independientemente de su signo político, que mostraron la ineficacia de las instancias municipales y estatales de administración de justicia para atender conflictos inter/intracomunitarios. Muestran la capacidad de autogestión indígena, y la posibilidad de administrar justicia no sólo para los indígenas. Ello articula a las comunidades a una estructura política y administrativa regional.

He analizado las tensiones que se producen en la práctica de las políticas culturales zapatistas en la comunidad de Chíb'tik, cómo son apropiados los discursos por parte de las mujeres y de los varones, las dificultades que aparecen en la transformación del orden de género, así como los complejos procesos mediante los cuales se va instituyendo un orden de representación diverso en torno a las mujeres, y va articulándose una idea de “justicia de género”.

En la mixtura identitaria que hoy es el neozapatismo indígena, se observan con claridad los entrecruces del discurso de la teología india, que inicia con la evangelización comprometida con los pobres, y el discurso neozapatista. Uno y otro se apoyan y confluyen en una reinterpretación de la historia real y de la historia bíblica. Esto ocurre a través de una serie de analogías y de metáforas, donde la lucha de Cristo es la que hoy actúa en las comunidades, al igual que su propia resistencia. En relación a las mujeres, ello tiene implicaciones subjetivas importantes: observamos una yuxtaposición del discurso del sufrimiento de los pueblos, de la



necesidad de la resistencia y de la liberación, junto con la poderosa visión que surge de la metáfora “ser zapata, siendo mujeres”, como la expone Lagarde (1997). Como se observa en las entrevistas de las jóvenes chiptiqueras, la experiencia de “ponerse el pasamontañas” se vinculaba con “el poder de darse a la mirada”, de *presentarse*, hacerse presente de una forma libertaria y aguerrida.

En términos del discurso representacional, la no discriminación de la mujer, el reconocimiento a su trabajo y a su valor, ya presente en la labor catequizadora de La Castalia (ver testimonios de Caralampio y de Martino) se ve reforzada por el discurso zapatista que enuncia los derechos de las mujeres como obligatorios al volverlos Ley. Los catequistas/zapatistas son piezas clave en esta mediación/creación, donde también encontramos mujeres, ya que el propio proceso de democratización al interior de la Diócesis había exigido la inclusión de la perspectiva de género, espacio ganado por la CODIMUJ, y ello se manifestó no sólo en la interpretación del discurso bíblico (la palabra de Dios) sino también en las diáconas, que también pueden decir “la palabra de dios”. Es sin embargo, en el seno del neozapatismo, que ocurre la inflexión en el horizonte representacional de las mujeres indígenas, ya que éste concentra y potencializa los procesos que estaban en marcha, promoviendo espacios para la enunciación de la palabra de las mujeres indígenas, como actrices dentro del campo político del movimiento. De múltiples formas, a través de su inclusión en el discurso oficial, de la paridad en la movilización, del protagonismo de las Comandantas, de la reivindicación del lugar de las mujeres en las fuerzas armadas, de la promoción de “paridades impensadas” dentro del ejército zapatista, de las políticas de promoción de la participación de las mujeres a nivel comunitario, la



denuncia y el castigo a la violencia de género, el neozapatismo actúa como gran facilitador de la enunciación de las mujeres indígenas, voz triplemente borrada y desarticulada (por la nación, por la costumbre, por el orden de género).

Lo más importante de esta investigación ha sido vislumbrar los procesos ambiguos y densos del cambio comunitario en relación a las representaciones de género, y los procesos mediante los cuales las mujeres se auto/reconocen de manera menos heterónoma, produciendo sus propias autorrepresentaciones de género (de Lauretis).

El ordenamiento cultural tojolabal encuentra un eje estructurador en la jerarquía generacional y otro en la jerarquía de género. El segundo aparece como subsidiario del primero, el par mayor/menor tiene su repetición en hombre/mujer en varios planos de la cultura y la costumbre. Los estudios sobre la lengua propuestos por Lenkersdorf (1996; 1999) aclaran esta prevalencia del orden del todo sobre las partes.

Esta configuración cultural propicia un interés por el todo, la vida entendida como un equilibrio bio/cosmo/social. El “nosotros” incluye a la naturaleza y al cosmos, ordenado también por lo mayor/menor. El orden mayor/menor puede ser articulado, como lo es en la práctica, al orden de género, produciendo la jerarquización y la dominación masculina.

La cosmovisión, atendiendo al carácter polisémico y excedente de lo simbólico, alimenta la idea de “lo parejo”. Todo tiene corazón, todo tiene un lugar en el mundo. Las oposiciones pertinentes (sol/luna, arriba/abajo, seco/húmedo, masculino/femenino) pueden articularse en significaciones no desvalorizantes de alguno de los polos, sino en complementariedades necesarias y



pertinentes. Esto depende en mucho de la capacidad de agencia y de interpretación de los discursos normativos que tengan los actores. Pero las relaciones entre los sexos, sus prácticas culturales, la costumbre y la *doxa*, es decir, los discursos normativos (Joan Scott, 1986) son articulados a través de la dominancia masculina. La visión androcéntrica naturaliza.

Es así como el eje mayor/menor, hombre/mujer, se articula también como la instancia generacional de transmisión de la cultura (el saber de los ancianos). Así, el trabajo de la cultura es sobre la contención/formación de los menores, que tienen que aprender a ser hombres y mujeres *cabales*.

La cultura trabaja para preservarse, y para ello, debe contener y formar a los jóvenes, los que aún no saben (véase el discurso ritualístico del matrimonio). La educación de los menores va en el sentido del *nosotros*, hacer grande el corazón para que la comunidad siga cabiendo dentro; pero también en el sentido del ordenamiento al interior del *nosotros*: la mujer al servicio de la familia del marido, su cualidad de obediencia, de cumplimiento de sus tareas propias. El joven varón también está sujeto al ordenamiento mayor/menor.

Con la articulación de los ejes ordenadores (edad relativa y género) a la división sexual del trabajo entramos al contexto de las estructuras sociales de poder y de interés, que posicionan a las mujeres, y sobre todo a las jóvenes, en el lugar más fijo de la *doxa*. En él confluyen la adherencia a los privilegios (de edad relativa y de género) que atañen al orden de la economía familiar y comunitaria, junto con el temor a lo *desconocido* femenino. ¿Qué pasa cuando el orden conocido se altera? ¿Cómo convocar a la templanza, al equilibrio de los géneros, cuando éste se des/ordena?



Ese temor lo percibimos sobre todo en el discurso de las mujeres mayores en relación a “lo parejo” y al derecho de las mujeres a no ser golpeadas o violentadas por nadie. Ahí apareció el continente cultural: los hombres tienen en su cabeza la idea de mandar, ejemplar manera de enunciar como opera el mandato cultural: ¿Cómo enseñar a la mujer a ser una mujer cabal?

El movimiento zapatista que se alimenta del *komon*, de la experiencia práctica del trabajo colectivo y comunitario, es una impronta democratizante y reclamo de justicia social, se rebela contra el par mayor/menor articulado en el Patrón-Estado/indígenas-explotados. Al hacerlo, promueve el espacio de emparejamiento de sus estructuras internas, de las “oposiciones pertinentes”. Aparece en la *doxa* con toda claridad la metáfora “el hombre es patrón de la mujer”, incluso en el discurso masculino que autoreflexivamente reconoce esta tensión. Con luminosidad aparece el *lajan*, *lajan*, lo “parejo” entre hombres y mujeres. Se desnaturaliza el dominio masculino, se visibiliza y transparenta. Y aparece también la imposibilidad práctica en el cotidiano de asumir la coherencia discursiva de “lo parejo”: veamos por ejemplo, la celebración del 8 de marzo, donde de varias maneras se reitera el desequilibrio del par; la crítica –retórica– que los hombres hacen a su proceder; la auto-crítica oficial del EZLN, donde se reconoce la falla del movimiento en la transformación práctica de las atribuciones de hombres y mujeres, a pesar de sus políticas culturales.

Takal, takal. Poco a poco. Eso es lo que dicen las mujeres en Ch'ib'tik' refiriéndose a la empresa de construir un mundo más *parejo*. En su discurso, este camino no se bifurca de la afirmación de sus pueblos en resistencia y autonomía, pero sí implica la transformación de su propia cultura, y de manera sustantiva, la



construcción de relaciones más justas y equitativas entre todos los pares: nación/indígenas, patrón/trabajador, hombres/mujeres. Y de manera cada vez más clara, la negación del patrón, en un laján laján de trabajadores y trabajadoras; autogestivos.

Para que las comunidades se transformen como espacio de convivencia, es esencial que lo *parejo* sea legitimado por la autoridad de los antiguos, los que conservan la memoria cultural, la preservan, y la transmiten. Y ello es así porque la jerarquía de edad es ambivalente, no es mero autoritarismo, sino también autoridad reconocida por el *nosotros*, que construye familiaridad, contigüidad, y responsabilidad. Reconocimiento de la procedencia, de la historia, de los que han vivido para que nosotros vivamos. El neozapatismo indígena reconoce y abreva en ese mundo de transmisión oral, donde la memoria histórica está depositada en los mayores, mujeres y hombres. Y las/los jóvenes neozapatistas, a pesar de la velocidad de los tiempos actuales, comprenden la incidencia de esta prevalencia de los/las mayores en la conservación del mundo que quieren afirmar, aún transformándolo.

Al mismo tiempo, esa velocidad del cambio que es también la del intercambio, impacta las modas, los estilos, las expectativas de estos jóvenes indígenas neozapatistas. Y las generaciones mayores también se adaptan, con mayor o menor resistencia, a estos cambios, como la nueva forma que tiene el *komon*. El neozapatismo indígena funciona como un espacio de adecuación generacional, espacio que permite que la autoridad de los mayores, mujeres y hombres, se revise y eventualmente se modifique, sin romper la noción del *komon*. La importancia de la autoridad paterna es reconocida en el caso de Daría, de Zenaida, de Alondra, donde encontramos la anuencia paterna, incluso más claramente que la materna, para que las jóvenes “decidan”.



El movimiento neozapatista se deja ver entonces como un nuevo mandato, que implica la organización y participación de las mujeres. La anuencia paterna es clave. Todo ello nos refiere a condiciones que sobredeterminan la participación femenina, y a ello hay que agregar la legitimación del espacio de la política. Se trata de un nuevo enmarcamiento del espacio de las autorrepresentaciones.

Takal, takal, poco a poco también las mujeres se atreven más, se les quita la vergüenza y van afirmando no sólo su cultura sino también su palabra. Y al hacerse más visibles para ellas mismas, lo son también para los/las otras/os. El pasamontañas, termómetro de la estructura clasista y racista que nos domina, representa la dimensión identitaria frente al Estado, frente a la sociedad civil y frente a las otras mujeres, que antes no visibilizaban a las mujeres indígenas más que como víctimas del atraso o como seres ancestrales, guardianas de una cultura pura. El pasamontañas ha sido el marcador de la rebeldía, inclusión, ampliación de la propia mirada, del mundo conocido, negociación con el poder, con el otro y consigo mismas. Ocultar el rostro para tenerlo. Las mujeres han experimentado, en sus propias palabras, *libertad* al ponerse la máscara identitaria, protagonismo en la lucha, un nuevo espejo donde verse reflejadas.

La idea de individualidad debe de ser comprendida desde esta lógica comunitaria dialógica con su entorno. Se trata de una individualidad mediada por el *komon*. Arraigada en su localización y orientada hacia ella en un intento por redefinir y reivindicar las sociedades agrarias¹⁵⁵. La comunidad tojolabal se asienta

155 Como lo plantea Arizpe (1994), la contradicción entre mercado internacional y las sociedades agrarias, es un problema mundial.





en la tierra y su concepción de ella. La madre tierra es el espacio necesario para reproducirse, tanto física como espiritualmente. Se trata de reafirmar la posibilidad de vivir directamente de ella. Mujeres y varones van juntos en este empeño. En la comunidad se reconoce la base autoconstituyente del sentido, que se enuncia como cultura, pero ahora también como autonomía y resistencia. Se trata de la posibilidad de seguir siendo. La individualidad surge de ese contexto, y sólo se comprende en relación a él.

La identidad tojolabal *discurre*, mostrándonos colectividades e individualidades activas en relación a sus contextos socio/políticos. Los tojolabales se dejan ver en su actualidad histórica y su capacidad instituyente. Si bien la lengua es el adentro de la cultura, el sentido identitario encuentra su referente en “lo colectivo”, en ser miembro de esa comunidad imaginada, en considerar ciertas prácticas y normas de sentido como los fundantes de la vida. En ese contexto del movimiento, las mujeres indígenas revisan la tradición y la reformulan, contra la violencia y renegociando la paridad de género. La ley revolucionaria de mujeres recoge ese consenso.

La dirigencia del neozapatismo indígena impulsa políticas tendientes a promover la conscientización de los varones sobre los derechos de las mujeres, y la incorporación activa de las mujeres en la defensa de esos derechos. Esto ocurre a muchos niveles: en los encuentros de mujeres en los Aguascalientes, ahora Caracoles, en los contenidos de género de los *programas* de las celebraciones neozapatistas, en la incorporación de mujeres en las estructuras de vigilancia y decisión, en las Juntas de Buen Gobierno. El sentido de la participación de las mujeres en las estructuras de gobierno y justicia empieza a aparecer a los ojos de las mismas actoras:



como lo apunta Alondra, es muy importante que haya mujeres en la Comisión de Honor y Justicia, porque pueden apoyar a las mujeres que vienen a quejarse de maltrato.

La consciencia del propio cuerpo como un cuerpo que tiene derechos es una evidencia en las narrativas de las mujeres. Derecho a no ser violentada y golpeada. Y ese derecho se opone a preceptos pedagógicos donde ciertas figuras tienen la autoridad para ejercer el castigo físico. Frente a esta visión pedagógica se entiende que los golpes no se justifican en ningún contexto, y entonces la costumbre debe ser reformulada. Esta visión sin embargo, es polémica entre las mujeres. Se observa una tensión entre un “radical universal” que se propone como derecho, y un mediador contextual, que se asienta en “las causas” que originan la violencia.

Sobre la violencia hacia las mujeres, la consciencia radical del derecho a la integridad física de las mujeres en cualquier contexto, particularmente, en las relaciones domésticas, y la denuncia de la violencia contra las mujeres, es otro punto de inflexión del movimiento zapatista, que en relación a la *doxa* comunitaria indígena, rompe con la idea de contención e instancia formativa que autoriza al varón o al padre a golpear en ciertos casos a la mujer. Vaso comunicante con el feminismo mexicano, la necesidad de aprender a ver y a denunciar la violencia contra las mujeres.

La violencia hacia las mujeres no siempre es visualizada como la violación de un derecho, paradójicamente porque se asienta en el *derecho* del varón de mandar y pegar a las (sus) mujeres, derecho no escrito, totalmente naturalizado, que se transmite a través de la *doxa* que trabaja, como vimos, a favor de la dominación masculina. En contextos muy sexistas, es decir, machistas y misóginos, pegar a las mujeres se considera incluso un signo de virilidad.



En el mundo tojolabal golpear a una mujer no es algo de lo cual se pueda alardear. Es muestra de no ser un hombre cabal, de no tener bien *su pensamiento*. Es algo criticado por el común y sancionado por la asamblea. Pero la asamblea puede encontrar “culpa” o “falta” de la mujer, o puede ser que aunque sea clara la responsabilidad del hombre, se castigue a la pareja. Las mujeres están estructurando su palabra en torno a estas costumbres, y a la lógica que las domina, en el espacio de enunciación que abre el zapatismo.

Hay que señalar claramente que la violencia hacia las mujeres y la poca visibilidad que tiene no es algo exclusivo de las sociedades indígenas. Pero lo que sí resalta son las políticas culturales emergentes del neozapatismo indígena, por ejemplo en los *programas* de las fiestas de la organización, cuyo propósito es visibilizar esta violencia, y estimular a las mujeres a denunciarla en las instancias comunitarias. La incorporación de las mujeres a los cargos regionales apoyan estas políticas. Las estructuras comunitarias empiezan a resentir la presión por dar una respuesta más adecuada a los casos de violencia inter-genérica.

Las mujeres encuentran muchas cuestiones positivas en el neozapatismo: mayores opciones educativas, de defensa del derecho a elegir marido, de aplazar el matrimonio, a no ser violentada, la posibilidad de ejercer presión para la eliminación del alcohol, que aunque obedezca a una lógica de defensa de las estructuras político- militares del movimiento, es una demanda inmediatamente apropiada por las mujeres, que saben que la violencia se desata con el alcohol. Y así mismo, las mujeres son presionadas por el movimiento, y por las mujeres que participan en él, para que se incorporen en cargos y responsabilidades. La democracia requiere de mucha participación, y la autonomía más.



Cada vez más mujeres indígenas se *auto-reconocen* como activas e importantes en la construcción de sus propias comunidades. Proponen imágenes combativas que interpelan la imagen victimizante que ha formado el indigenismo y que permea al nacionalismo mexicano. El “gusto” por el zapatismo es también la formación de esta consciencia rebelde e instituyente. Algunas de ellas encuentran ahí un lugar que les permite crecer, ampliar su mundo, obtener otros saberes, “servir” a su comunidad de múltiples formas, espacios y funciones que relativizan el mandato reproductivo. Dicho de otra forma, la capacidad de creación de las mujeres inicia un campo expansivo, deslindándose de la maternidad como única vía afirmativa de su creatividad. Son capaces de “dar nacimiento” en el campo de lo político (Arendt, 1974)

Ello tiene que ver también con la apertura de lo político como un campo que ha adquirido legitimidad en el horizonte comunitario. Es un proceso que primero desvincula “lo político” de lo religioso, pero atribuye sólo al varón la acción política (Oehmichen, 2000). Las presiones para que las mujeres participen inician una deconstrucción de esta exclusividad del campo de lo político para los varones.

La “lucha” se legitima a nivel comunitario; las actividades de representación política de lo común, del *komon*, se amplían, ya que el proyecto autonómico así lo requiere. La mujer ha tenido un lugar desde el inicio en el discurso neozapatista oficial; a nivel coloquial adquiere la forma de “los derechos de las mujeres”, y tendencialmente en la vida de las comunidades, se instituye a la vez que se legitima en la esfera de lo político.

Pero todo este nuevo campo de representaciones y autorrepresentaciones de las mujeres indígenas es ambivalente. Es experimentado como falta por parte de las mujeres madres, por el



hecho de que sus hijas en edad de hacer familia y procrear hijos, no los estén haciendo. El discurso de las mujeres mayores en la discusión sobre la Ley de Mujeres repite la retórica del mayor/menor para la relación hombre/mujer, mientras que se perfila otro núcleo discursivo que rompe esa representación y plantea la igualdad absoluta del cuerpo del hombre y de la mujer. Existe tensión y negociación sobre la “legitimidad” de las atribuciones femeninas entre las mujeres.

Por otra parte, el tener mujeres jóvenes solteras y activas en la comunidad no es admitido fácilmente. Corren los chismes, como vimos en el caso de Zenaida, empiezan los rumores, las dudas, los cuestionamientos. El chisme es el uso de la *doxa* frente a lo desconocido femenino. Defensa de las mujeres frente a su propio desconocido. La libertad de las mujeres no es un hecho fácil para el orden social. “El chisme es casi siempre... un discurso sobre la infracción de reglas sociales... técnica de control social entre personas que tienen más o menos la misma condición –la estereotipada tiranía de la mayoría en los pueblos pequeños” (Scott, 2004: 174). Recurso sustancial para mantener el ordenamiento de género, sobre todo en relación a las mujeres y su comportamiento esperado.

Frente a la violencia de sus maridos las mujeres aún no acuden como debían a la asamblea a denunciar, y cuando lo hacen, no siempre las instancias operan adecuadamente, dando satisfacción a sus expectativas. Desarrollan sin embargo ciertas estrategias defensivas, como la relatada en el capítulo tres, cuando al iniciar el “regaño” del marido “bolo”, la mujer tiene una crisis de nervios y hay que llevarla al hospital. En este caso, la suegra es una aliada que contiene y recrimina a su hijo. Las mujeres también utilizan



el humor irónico para develar las estructuras jerárquicas del ordenamiento neozapatista, que define, por ejemplo, el espacio de reunión de las mujeres en el caso de nuestras asambleas, como en el episodio relatado en el capítulo cuatro. La ironía también fue la manera en que las compañeras de Daría denunciaban una situación común.

En la narrativa del movimiento, hay un *continuum* en la lucha de los pueblos. Este sentido de continuidad interconecta la revolución y el primer Zapata, la organización para la dotación ejidal, con el movimiento neozapatista. Esta contigüidad ocurre en lo que puede ser enunciado como “el camino hacia la liberación”. La “liberación” es entendida en un amplio rango, “dejar de ser pobres”, “tener derecho”, “ser autónomos”, “tener gobierno”, y en ello se incluye “los derechos de las mujeres”. En Ch’ib’tik’ adquiere sentido en una historia que vincula el pasado con los referentes actuales del mundo indígena. Así, la memoria de la finca y la recuperación de la tierra, la constitución comunitaria y la lucha contra el mal gobierno, se vinculan con la posibilidad de ampliar la autogestión política, de instituir la autonomía, y de dar el lugar de iguales a las mujeres, revisando la costumbre, y nombrando sus derechos.

Todo ello se articula dentro del relato de la lucha por la “emancipación indígena”. *Wokol*¹⁵⁶ es una voz tojolabal que resuena al hablar de la resistencia, del camino elegido, de la autonomía, del zapatismo, de la lucha. *Wokol* es también sufrimiento. El camino de la resistencia es duro. Es valorado como el mejor camino, que ofrece múltiples opciones, donde se encontrará, y se encuentra ya, la autoafirmación y el desarrollo propio. Pero es un camino difi-

156 Agradezco esta observación a Gemma Van der Haar.



MÁRGARA MILLÁN

cil, análogo, dicen algunos entrevistados, al recorrido por Jesús, ejemplificado en la “palabra de Dios”. Múltiples veces pude reconocer el *wokol* en los ojos de mis entrevistada/os. Duro y difícil es cambiar al mundo. Pero también he visto la luz de la alegría que proviene del reconocimiento de la propia fuerza instituyente, de la satisfacción y el gusto por la “autonomía”, del recuento de las acciones valerosas que alimentan la autoafirmación y la certidumbre de un futuro. Y en esas acciones, son cada vez más las mujeres que se reconocen.





FUENTES CONSULTADAS:

Alberti Manzanares, Pilar

- 1994 "Donde quiera que me paro soy yo. Mujeres indígenas desde una perspectiva de género" en *Anuario de Estudios Americanos* ol. 51, n° 1, EEHA y CSIC, España.
- 1994a "Dos mitos: las mujeres indígenas cosificadas y la etnia anquilosada" en *Revista Antropológicas*, n° 10, IIA-UNAM, México.
- 1994b "Mujeres indígenas y política: el derecho a existir" en *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, Año 1, núm. 4, México.

Álvarez, Sonia E.

- 2001 "Los feminismos latinoamericanos "se globalizan": tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio" en *Política cultural y Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos latinoamericanos* de Arturo Escobar, et.Al, Taurus / ICANH, Bogotá, Colombia.

Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar, (Eds.)

- 2001 "Introducción: Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos" en *Política cultural y Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* de Arturo Escobar, et.Al, Taurus / ICANH, Bogotá, Colombia.

Anderson, Benedict

- 1997 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.

Anthias, Floya y Nira Yuval Davies (Comp.)

- 1989 *Woman, Nation, State*, Macmillan, Basinstoke.

Arendt, Hannah

- 1974 *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, España.



Arizpe, Lourdes

- 1975 "Mujer campesina, mujer indígena" en *América Indígena*, vol. XXXV, n° 3, julio-septiembre, INI, México.
- 1994 "Chiapas: los problemas de fondo" en *Chiapas, los problemas de fondo* de David Moctezuma Navarro (Coord.), págs. 19-32, CRIM, UNAM, México.

Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo, Richard Stahler-Sholk(Coord)

- 2011 *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, CIESAS-UAM-UACH, México.

Bartra, Armando

- 1985 *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*, Ed. ERA, México.
- 1999 "Imágenes Encontradas" en *Ojarasca*, Suplemento de *La Jornada*, marzo, México.

Basu, Amrita (ed.)

- 1995 *The challenge of local feminisms: Women's movements in global perspective*, Westview, Bouldner.

Bedregal, Ximena

- 1994 "Chiapas, reflexiones desde nuestro feminismo" en *Chiapas y las mujeres qué?*, Tomo I, CICAM, pp 43-53, México.
- 1995 "Memoria y utopía en el movimiento feminista. Un diálogo con Mercedes Olivera" en *Chiapas y las mujeres qué?*, Tomo II, CICAM, págs.185-189, México.

Belausteguigoitia, Marisa

- s.f. *¡Mujeres y niños primero!: formas límite de violencia epistémica en Chiapas*", Mimeo.
- 1994 "Entrevista a mujeres zapatistas" en *La Jornada*, 4 de abril, págs. 1 y 10.



DES-ORDENANDO EL GÉNERO, ¿DES-CENTRANDO LA NACIÓN?

- 1995 “Máscaras y posdatas: estrategias femeninas en la rebelión indígena” en *Debate Feminista*, Año 6, vol. 12, octubre, págs.99-317, México.
- 2001 “Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua en los umbrales de la nación”, *Debate Feminista*, Año 12, vol. 24, octubre, págs.230-252, México.

Benítez, Fernando

- 1984 *Los primeros mexicanos*. Ed. ERA, México.

Benjamin, Thomas

- 1989 *A rich land, a poor people. Politics and Society in modern Chiapas*, University of New Mexico Press, Nuevo Mexico.

- 1995 *Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre*, Grijalbo, México.

Bhabha, Homi, K. (Ed.)

- 1990 *Nation and Narration*. Routledge, New York.

Biron, Rebecca E.

- 1996 “Feminist periodicals and political crisis in Mexico: FEM, DEBATE FEMINISTA and LA CORREA FEMINISTA in the 1990s”, en *Feminist Studies*, vol. 22 n. 1, Spring, págs 151-169.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1987 *México profundo. Una civilización negada*, CIESAS, México. (1990, Editorial Grijalbo y CNCA, México)

- 1991 *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial, México.

Bonfil Sánchez, Paloma y Raúl Marcó del Pont Lalli

- 1999 *Las mujeres indígenas al final del milenio*, CONMUJER, México.



MÁRGARA MILLÁN

Bonfil Sánchez, Paloma

1994 “Pobreza y riqueza de las mujeres indígenas” en Revista *Brecha*, Año 4, n° 61, México.

1999 “Las alfareras de las ollas morenas. Las mujeres indígenas en su construcción como sujeto social”, Tesis de Maestría en Desarrollo Social, UAM Xochimilco, México.

Boon, James A.

1993 *Otras Tribus, Otros Escribas*, FCE, México.

Bourdieu, Pierre

2000 *La dominación Masculina*, Editorial Anagrama, Barcelona.

Brody, M. Jill

2004 “Comunidad es familia, acuerdo es repetición; relación entre dos metáforas clave en tojolab’al” en *La metáfora en Mesoamérica* de Mercedes Montes de Oca (Ed.), Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, págs. 63-80, México.

Brody, M. Jill y John S. Thomas (Comp.)

1988 *The tojolabal Maya ethnographic and linguistic approaches*, Baton Rouge, Louisiana.

Buck Morss, Susan

s/f “Theorizing today: The Post-Soviet Condition”, <http://falcon.arts.cornell.edu/sbm5/documents/theorizing%20today.pdf> Consultado por última vez el 13 de agosto de 2010.

Burbach Roger

1994 “Roots of Posmodern Rebellion in Chiapas” en *New Left Review* 205, pp 113-124.



Burguete, Araceli

- 2003 “La reconstrucción del pueblo tojolab’al: bases para la autonomía regional” en Burguete Cal y Mayor, Araceli y Margarito Ruiz, *Derechos y Autonomía Indígena. Veredas y Caminos de un proceso: una década 1988-1998*, CDI, págs 218-236, México.

Carbó, Teresa

- 2003 “La comandanta Esther en el Congreso de la Unión: un análisis de su desempeño escénico como intervención política” en *Debate Feminista*, Año 14, vol. 28, octubre, págs.101-150, México.

Carlsen, Laura

- 1999 “Las mujeres indígenas en el movimiento social”, en *Chiapas* n° 8, IIE-UNAM y ERA, págs.27-66, México.

Castellanos Guerrero, Alicia

- 2000 “Antropología y racismo en México”, en Revista *Desacatos* n° 4, Verano, CIESAS, págs.53-79, México.

Castro Apreza, Inés

- 2000 “Mujeres Indígenas en Chiapas: el derecho a participar.” En Revista *Memoria*, n° 139, septiembre, México.

Ce-Acatl. Revista de la Cultura del Anáhuac.

“Derechos y Cultura Indígena. Resultados de la Primera Fase de la Mesa de Diálogo de San Andrés- Documentos y Comunicados. Número 73. 7 de noviembre de 1995

“Diálogo de Sacam Ch’en. Mesa de Trabajo 1: “Derechos y Cultura Indígena. Resultados de la segunda fase. Número Especial 74-75. 17 de Diciembre de 1995.

“Los Primeros Acuerdos de Sacam Ch’en. Compromisos, Propuestas y Pronunciamientos de la Mesa de Trabajo 1 “Derechos y Cultura Indígena”. N. 78-79. Del 11 de marzo al 19 de Abril de 1996.



MÁRGARA MILLÁN

Ceceña, Ana Esther

- 1996 “Universalidad de la lucha zapatista, algunas hipótesis” en Revista *Chiapas* n° 2, p 7-20, México.
- 1997 “¿Cómo ve Europa a los zapatistas? Entrevista con Adeli-
na Bottero, Luciano Salza, Friederike Habermann, Marc
Tomsin, Massimo de Angelis y Ulrich Brand” en Revista
Chiapas n° 4, págs.111-133, México.

Cerda García, Alejandro

- 2004 *Multiculturalidad y políticas públicas: Autonomía indí-
gena zapatista en Chiapas, México*, Avance de Tesis de
Doctorado en Antropología Social, CIESAS, México.
- 2011 *Imaginando Zapatismo. Multiculturalidad y autonomía
indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*,
UAM-Xochimilco y Ed. Porrúa, México.

Chaneton, July

- 2007 *Género, Poder y Discurso Social*, EUDEBA, Buenos Aires.

Espacio Civil por la Paz

- 1995 *Chiapas en Cifras*, México.

CIEPAC, A. C.

- s.f. Mapa sobre la zona de influencia zapatista, San Cristóbal
de las Casas.

CIHMECH,

- 1995 “Problema del hambre y la desnutrición en la región,
estudio del Centro de Investigaciones Históricas de
Mesoamérica y el Estado de Chiapas” en *La Jornada*, 8 de
abril de 1995, México.

CODIMUJ,

- 1999 *Con mirada, mente y corazón de mujer*, Coordinación de
Mujeres Diocesanas, Chiapas, México.



Collier, George A.

1994 *Basta!, Land and the zapatista Rebellion in Chiapas*, Oakland.

1995 “La reestructuración de la etnicidad en Chiapas y en el mundo”, en *La explosión de comunidades en Chiapas*, Documento IWGIA n° 16, págs.-20, Copenhague.

Comandante David

1996 “Mensaje en el Foro Nacional por la Soberanía Alimentaria” en *Ojarasca* n° 4, Suplemento de *La Jornada*, 23 de Agosto, México.

Comandanta Esther

2001 “Mensaje central del EZLN ante el Congreso de la Unión” en *Debate Feminista*, Año 12, vol. 24, Octubre, México.

Consejo Nacional de la Población

2002 *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, CONAPO, México.

Correa, Guillermo, Salvador Corro y Julio Cesar López

1994 “Entrevista a la Capitana Laura” en Revista *Proceso* 911, 18 de abril, p.29, México.

De la Cruz López Moya, Martín

1999 *Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS Sureste, México.

De Sousa Santos, Boaventura

2001 “Los nuevos movimientos sociales”, en Revista *OSAL*, septiembre, extracto de De Sousa Santos, Boaventura,



MÁRGARA MILLÁN

- De Vos, Jan
1999 "Cuatro caminos. Una experiencia reciente de los indios de Chiapas" en Revista *Este País*. n° 100, Julio, México.
2001 *Tojolabal nuestra raíz. JA KECHTIKI'*, CIESAS, México.
- Dirks, Nicholas B., Geoff Eley and Sherry B. Ortner
1994 "Introduction" en Dirks, Nicholas B. , Geoff Eley and Sherry B. Ortner (Eds.) *Culture, Power, History. A reader in contemporary social theory*, págs. 3- 45. Princeton University Press, Princeton.
- Duarte, Carlota (Coord.)
1998 *Camaristas. Fotógrafos mayas de Chiapas*. CIESAS-Centro de la Imagen, México.
- Durán de Huerta, Marta
1994 *Yo, Marcos*. Ediciones del Milenio, México.
- Eber, Christine y Christine Kovic, (Eds.)
2003 *Women of Chiapas. Making History in Times of Struggle and Hope*, Routledge, New York.
- Eber, Christine
1997 "Gender and Justice in the wake of the Zapatista Uprising" mimeo.
1997a "Reshaping Identity and traditions in Chiapas: Indigenous women's experiences of change and conflict", Mimeo.
- Echeverría, Bolívar
1993 "Malintzin, la lengua". México, en *La Jornada Semanal*, Suplemento de La Jornada, Nueva Epoca, n. 194, 28 de febrero, págs.6-20.
1995 *Las Ilusiones de la Modernidad*, UNAM-El Equilibrista, México.
1998 *Valor de uso y utopía*, Editorial Siglo XXI, México.



- 1998a “Malintzin, La Lengua”, en *La Modernidad de lo Barroco*, México, Ed. ERA.
- 2007 “Imágenes de la blanquitud” en *Sociedades Icónicas*, Siglo XXI, México.
- 2010 *Modernidad y blanquitud*, Ed. ERA, México
- 2011 *Ensayos Políticos*, Ministerio de Coordinación de la Política, Ecuador.
- Elias, Norbert
- 1985 “El cambiante equilibrio de lo poder de los sexos”, en *Conocimiento y poder*, Ediciones La Piqueta, págs.121-166, Madrid.
- Esteva, Gustavo
- 2002 “Patriarcado y sexismo “ en *Proceso*, Semanal, n° 1365, 29 de diciembre. México, págs. 26-28
- 2003 “Racismo y sexismo: dos caras de la ceguera dominante” en *Proceso Semanal*, n° 1367, 12 de enero. México, págs.60-61.
- EZLN
- s.f. EZLN : 20 y 10 *El fuego y la palabra. Comunicados de enero de 1994 a diciembre del 2003*, CDrom, Rebeldía Ed., México.
- Favre, Henri
- 1973 *Cambio y Continuidad entre los mayas de México, Contribución al estudio de la situación colonialista de América Latina*, Siglo XXI Ed. México.
- La Jornada, “Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México, AC”, *La Jornada*, 5 de octubre de 1994.



MÁRGARA MILLÁN

Florescano, Enrique

- 1997 *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México.* Ed Aguilar, México.

Foweraker, Joe y Ann Craig, (ed.)

- 1990 *Popular Movements and political Change in Mexico,* Rienner, Boulder.

Franco, Jean

- 1993 “La Malinche y el primer mundo” en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, Año VII, vol. 4, julio-agosto. UNAM, México, págs.170-180.
- 1994 *Las conspiradoras: La representación de la mujer en México,* El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, México.

Freyermuth Enciso, Graciela

- 1998 “Antecedentes de Acteal: muerte materna y control natal, ¿Genocidio silencioso?”, en Hernández Castillo, Rosalva Aída (Coord.) *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal,* CIESAS, México. págs. 63-83

- 2003 *Las mujeres de humo. Morir en Chenalho. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad.* CIESAS, México.

Freyermuth Enciso, Graciela, y Cecilia de la Torre

- 2004 “Los programas de ampliación de cobertura y arranque parejo en la vida en Los Altos de Chiapas. ¿Esfuerzos suficientes para abatir la muerte materna en el contexto multicultural?”, en Castañeda Martha, et al. *La mortalidad materna en México. Cuatro visiones críticas.* Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. México, págs.71-119

Fuentes, Carlos

- 1995 *Nuevo Tiempo Mexicano,* Ed. Porrúa. México



Furbee-Losse, Luana

1976 *The correct language: Tojolabal. A Grammar with ethnographic Notes*, Garland, Nueva York/ Londres.

Gargallo Celentani, Francesca

2012 *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proosiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Ediciones desde abajo, Bogotá.

Padierna Jiménez, María del Pilar

2012 *Educarse Ciudadanas en los Movimientos Sociales: Las mujeres zapatistas*, Plaza y Valdez Editores y Programa de Análisis Político de Discurso e Investigación, PAPDI, México

García de León, Antonio

1995 “La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena)”, en Revista *Chiapas* n° 1, UNAM/ Ed. ERA, México, págs. 127-147.

Gellner, Ernst

1983 *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell.

Giacomello, Corina

2005 *Tres senderos y un lago. Mujeres zapatistas bases de apoyo*, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México.

Gil Tébar, Pilar R

1999 *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*. Universidad de Málaga, Málaga.

Gilly, Adolfo

2007 *La revolución interrumpida*, Ed. ERA, México.

Giménez, Gilberto

1996 “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología” en III Coloquio Paul Kirchoff, UNAM. México. págs. 11-24.



- Gimtrap. Grupo interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza
1994 *Las mujeres en la pobreza*, Colegio de México, México.
- Glantz, Margo (Comp.)
1994 “La Malinche: la lengua en la mano” en *Debate Feminista*, Año 5, vol. 10, septiembre, México. págs. 167-182.
- Godelier, Maurice
1980 “Las relaciones hombre/mujer: el problema de la dominación masculina” en Revista *Teoría*, n° 5, abril-junio, págs. 3-28.
- Gómez Hernández, Antonio, María Rosa Palazón, Mario Humberto Ruz (eds.)
1999 *Jaslo’ijakaltziltikoni’ Palabras de nuestro corazón: Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, UNAM-UNACH, México.
- Gómez Hernández, Antonio
2002 *El Ch’ akab’al, del baldío a la actualidad*, UNACH-UNAM-IEI, México.
- Gómez Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz
1992 *Memoria Baldía. Los Tojolabales y las fincas. Testimonios*. UNAM-UNACH, México.
- González Esponda, Juan y Elizabeth Pólito
1995 “Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista” en Revista *Chiapas*, n° 1, México, págs.101-123.
- González Montes, Soledad
1991 “Los ingresos no agropecuarios, el trabajo remunerado femenino y la transformación de las relaciones intergenéricas e intergeneracionales de las familias campesinas” en *Textos y Pre-textos: once estudios sobre la mujer*. Colegio de México, México, págs.226-257.



González Montes, Soledad (comp.)

1993 *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. Colegio de México, México.

Gossen, Gary.H.

1996 “Who is the Comandante of Subcomandante Marcos?” en *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands*, Kevin Gosner and ArijOuweneel (Ed.), CED-LA, Amsterdam.

Guibernau, Montserrat

1996 *Los nacionalismos*. Ed Ariel, Barcelona, España.

Guillén, Diana

1999 *Chiapas 1973/1993. Mediaciones Políticas e Institucionalidad*. Instituto Mora/CONACYT, México.

Guillén, Diana (Coord.)

1998 *Mediaciones y Política*, Instituto Mora, México.

Gutiérrez Chong, Natividad (Coord.)

2004 *Mujeres y Nacionalismos en América Latina*, IIS-UNAM, México.

Gutiérrez Chong, Natividad

2001 *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el estado mexicano*, IIS-UNAM/CONACULTA/Plaza y Valdés, México.

Hall, Stuart

1981 “Notes on deconstructing the popular” en Raphael Samuel (Ed.), *People’s History and Socialist Theory*, Routledge, Nueva York.

Halleck, Deedee

1994 “Zapatistas On Line”, en *NACLA Report on the Americas*, n. 23, Vol. 2, sept-oct. Nueva York, págs. 30-32.



- Haraway, Donna
1991 *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, Nueva York.
- Harvey, Neil
1995 “Rebelión en Chiapas. Reformas rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo”, en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz, *Chiapas, Los rumbos de otra historia*, CIESAS/CEMCA/UNAM/udG, México. págs.447-479.
1998 *The Chiapas Rebellion: the struggle for land and democracy*, Duke University Press
2000 *La rebelión de Chiapas. La luchas por la tierra y la democracia*, México. Ed. ERA
- Harvey, Neil y Chris Halverson
1999 “Chiapas y la democracia por venir” en *Ojarasca*, Suplemento de *La Jornada*, Octubre, México.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída
2000 “Distintas maneras de ser mujer: ¿ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?”, en *Revista Memoria*, n° 132, México, págs 48-51.
2001 “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en *Debate Feminista*, Año 12, vol. 24, octubre, Racismo y Mestizaje, México, págs 206-229.
2001a *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México. CIESAS.
1994 “Diferentes maneras de ser indio en Chiapas: nuevos sujetos sociales, sus migraciones, conversiones y rebeliones”, en Moctezuma Navarro, (Coord.), *Chiapas, los problemas de fondo*, CRIM, UNAM, México, págs 45-52
1994a “Reinventing Tradition. The Women’s Law”, en *akwe:kon, All of us*, vol. XI, n° 2, verano de 1994.



- 1994b “La “fuerza extraña” es mujer” en *Ojarasca* n. 30, págs.36-37 Suplemento de *La Jornada*.
- 1997 “Cultura, género y poder en Chiapas: Las voces de las mujeres en el análisis antropológico” en *Anuario 1996*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Chiapas, págs 220-242.
- 1998 “Nuevos imaginarios en torno a la nación: el movimiento indígena y el debate sobre la autonomía”, en *Estudios Latinoamericanos* Nueva época, n° 9, enero-junio, FCPYS-UNAM, México, págs 125-139.
- 1998a “Religiosas e indígenas en Chiapas ¿Una nueva teología india desde las mujeres?”, en Revista *Cristianismo y Sociedad. Teología Feminista desde América Latina*, n. 135-136.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (Coord.)

- 1998 *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal*. Ciesas, México.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra (Coords.)

- 2004 *El estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, y Héctor Ortiz Elizondo

- 1996 “Las demandas de la mujer indígena en Chiapas”, en *Nueva Antropología*, n° 49, Colegio de México, UAM Iztapalapa y CONACYT, México, págs. 31-40

Hernández Cruz, Antonio

- 1999 “Autonomía Tojolabal. Génesis de un proceso” en *México: experiencias de autonomía indígena* de Araceli Burguete (Coord.), Documento IWGIA, n° 28, Copenhague.

Holloway, John y Eloína Peláez (Eds.)

- 1998 *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, Pluto Press, Londres.



hooks, bell

1982 *Ain't I a woman?* Pluto Press, Londres.

1996 "Devorar al otro: deseo y resistencia" en *Debate Feminista*, Año 7, vol. 13, abril, México, págs. 17-39

INEGI

2000 *XI Censo General de Población y Vivienda 2000*.

ANIPA

1996 "Influencias del zapatismo en las mujeres indígenas", Comisión de Seguimiento de las Mujeres de la ANIPA, México.

Jajastalpoj k' jajmunisipiotikautonomobisenteramongerero-saldanya/Como nació nuestro Municipio Autónomo Vicente Ramón Guerrero Saldaña. 2004. Caracol Torbellino de Nuestras Palabras/Jxochtokb' itusb' ajk' umaltik. Educadoras y educadores del Municipio Autónomo Vicente Guerrero, Chiapas, México. ENLACE / PTM Mundubat.

Jaidopulu Vrijea, Maria

1999 "Las mujeres indígenas como sujetos políticos" en *Revista Chiapas*, n° 9, UNAM/ERA Ed., México, págs. 35-59.

2000 *Tendiendo Puentes: una lectura de documentos políticos de mujeres indígenas*, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México.

Järviluoma, Helmi, Pirkko Moisala y Anni Vikko

2003 *Gender and Qualitative Methods*, Sage, Londres, Inglaterra.

Jelin, Elizabeth

1987 *Ciudadanía e Identidad. Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*, Naciones Unidas.

1990 "Introduction" y "Citizenchip and identity", en Elizabeth Jelinek. *Women and social change in Latin America*, UNRISD/Zed Books, págs. 1- y 184-207.



Kampwirth, Karen

- 1996 "Gender Inequality and the Zapatista Rebellion: Women's Organizing in Chiapas", Ponencia en American Political Science Association, San Francisco.
- 1997 "From Feminine Guerrilla to Feminist Revolutionaries: Nicaragua, El Salvador, Chiapas", ponencia en LASA, Guadalajara.
- 2000 "Also a women's rebellion. The rise of the Zapatista army of Chiapas", en *Irrumpiendo en lo público*, de Sara Poggio y Montserrat Sagot (Comp.) Universidad Nacional, San José Costa Rica.

Katzenberger, Elaine

- 1995 *First World, Ha HaHa! The zapatista challenge*, City Lights, San Francisco.

K'inál Antsetik A.C. y Chiltak, A.C. (Eds.)

- 1996 *Rompiendo el silencio. Las mujeres indígenas hablan de la violencia*. Chiapas.

Kovic, Christine Marie

- 1995 "Con un solo corazón: la iglesia católica, la identidad indígena y los derechos humanos en Chiapas" en *La explosión de comunidades en Chiapas*, Documento IWGIA, n. 16, Copenhague, págs. 109-119.

Lagarde Marcela

- 1994 "El feminismo en la Nueva Constituyente". Texto enviado a la Convención Nacional Democrática, Guadalupe Tepeyac, Chiapas, 8-10 de agosto, en *Las Alzadas* de Sara Lovera y Nellys Paloma (Coords.), Centro de Información de la Mujer A.C. y Convergencia Socialista, México, 1997, p. 185-203.
- 1994a "Hacia una Nueva Constituyente", Desplegado en *La Jornada*, 6 de agosto de 1994, en Rosa Rojas, *Chiapas ¿Y las mujeres qué?*, Tomo I. CICAM, México. págs. 170-174.



- 1995 *La garantía de equidad política genérica: la sexta pregunta*, Folleto editado por la Convención Nacional de Mujeres por la Consulta, México, 12 de agosto de 1995, en *Las Alzadas* de Sara Lovera y Nellys Palomo, Centro de Información de la Mujer A.C. y Convergencia Socialista, México, págs. 255-263.
- 1996 “Etnicidad y género. La autonomía, un nuevo pacto con las mujeres”, Ponencia presentada en el Foro Nacional Indígena, Mesa de Cultura y Derechos de las Mujeres Indígenas. 7 de enero de 1996. Publicado en *Del campo, Suplemento de La Jornada*, 31 de enero, México.
- 1997 “Insurrección zapatista e identidad genérica: una visión feminista”, en Lovera Sara y Nellys Paloma coord., *Las Alzadas*, Centro de Información de la Mujer A.C. y Convergencia Socialista, México, págs. 145-179.
- 1997a “Rescatemos nuestra palabra, usurpada por otros discursos”. *La Doble Jornada, Suplemento de la Jornada* octubre 5, México.
- Lamas, Marta, Alicia Martínez, María Luisa Tarrés y Esperanza Tuñón
- 1995 “Building Bridges: the growth of popular feminism in Mexico”, en *The Challenges of Local Feminisms: Women’s Movements in Global Perspective*, Amrita Basu (Ed.), Westview Press Boulder, págs 324-351.
- Lamas, Marta
- 1994 “El EZLN, el Vaticano. El aborto y el estado mexicano” en *La Jornada* 29 de abril 1994. Recopilado en Rojas Rosa, *Chiapas ¿Y las mujeres qué?*, CICAM, México.
- 2002 “Mujeres en debate” en *Proceso*. Semanal, n° 1364. 22 de diciembre. México, págs. 33-34
- 2003 “Género: ¡Bienvenido un debate tan necesario!”, en *Proceso*. Semanal, n° 1366, 5 de enero. México, págs. 58-59 .



Legorreta Díaz, Ma. del Carmen

- 1994 “Reflexiones sobre la pacificación y el conflicto armado en Chiapas”, en Moctezuma Navarro (Coord.), *Chiapas, los problemas de fondo*, CRIM-UNAM, págs 53-72
- 1998 *Religión, Política y Guerrilla en las cañadas de la selva lacandona*, Ed. Cal y Arena, México.

Lenkersdorf Carlos

- 1979 *Diccionario tojolabal-español*. Dos volúmenes, Editorial Nuestro Tiempo, México.
- 1994 *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión maya de Chiapas*, Centro de Reflexión Teológica, México.
- 1996 *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI Editores, México.
- 1998 “Nueva lectura humboltiana de los mayas”, en *Revista Literatura Mexicana*, vol IX, n° 1, UNAM, págs 7- 2.
- 1998 *Cosmovisiones*, UNAM, CIICH, México.
- 1999 *Cosmovision Maya*. Ed, Ce-Acatl, México.
- 1999 “El género y la perspectiva tojolabal”, en *Estudios de la Cultura Maya*, vol XX, IIF-UNAM, México, págs. 291-231.
- 1999a *‘indio’ otikjajtzèb’ojtiki. Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal*, UNAM, México.
- 2001 *El diario de un tojolabal*, Ed. Plaza y Valdés, México.
- 2004 *Conceptos Tojolabales de Filosofía y del Altermundo*, Editorial Plaza y Valdés, México.
- 2002 *Filosofar en clave tojolabal*. Ed. Porrúa, México.

Lenkersdorf, Carlos (Trad.)

- 1993 *Nuevo Testamento en Tojolabal.*, La Castalia, Chiapas.



MÁRGARA MILLÁN

Lenkersdorf, Carlos (Ed.)

- 1996 *Ja ya 'teljakoltanumsokjakatekistajumasa'ijabáslechanalju' umtiktojol 'ab'al*, Centro de Reflexión Teológica, México.

Lenkersdorf, Gudrun

- 1983 "Contribuciones a la historia general de los Tojolabales" en Ruz 86(pagina 142 de Millan)
- 1994 "El Derecho a la Tierra", en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, n° 14, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, México.
- 1994a "Los comitecos", en *Comitan, una puerta al sur*, Gobierno del Estado de Chiapas, México, págs.71-90.

León, Emma y Hugo Zemelman (Coords.)

- 1997 *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, CRIM-Anthropos, México.

León, Ma del Carmen, Mario Humberto Ruz y Javier Alejo

- 1992 *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, CONACULTA, México.

Leyva Solano Xochitl y Gabriel Ascencio Franco

- 1996 *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS, México.

Leyva Solano,Xochitl

- 1994 "Sociedad y cultura en la Lacandona", en Moctezuma Navarro (Coord.), *Chiapas, los problemas de fondo*, CRIM-UNAM, México, págs. 73-90.
- 1998 "Catequistas, Misioneros y Tradiciones en las cañadas" en Juan Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas, los rumbos de otra historia*, CIESAS/UNAM/Universidad de Guadalajara, México, págs. 375-405.
- 1999 "De las cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista, (NMZ), (1994-1997)", Revista *Desacatos*, Primavera, CIESAS, México, págs. 56-87.



- 1999a “Chiapas es México... Autonomías indígenas...luchas políticas con una Gramática Moral”, en *El Cotidiano*, n° 93, enero-febrero, México, págs. 5-18.
- 2002 “Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México)” en Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (Eds.), *Tierra, Libertad y Autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS, IGWIA, México, págs. 57 – 81.

Grupo de Mujeres de San Cristóbal.

Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones, Memoria del Encuentro Taller, San Cristóbal de las Casas, 19 y 20 de mayo 1994. Reproducido parcialmente en “El grito de la luna. Mujeres: derecho y tradición” *Ojarasca*, Suplemento de *La Jornada* agosto-septiembre 1994, México, págs.27-31.

Lovera Sara y Nellys Palomo (Coords.)

- 1997 *Las Alzadas*, Centro de Información de la Mujer A.C. y Convergencia Socialista, México.

Löwy, Michel

- 1998 “Sources and resources of Zapatism” en *Monthly Review* vol. 49, 03-01.

Ludmer, Josefina

- 1985 *Las tretas del débil*, Ed. El sartén por el mango, Puerto Rico.

Marcos, Sylvia

- 2000 “Género, clase y etnicidad” en *Equis*, n° 23, págs .xxi-ii-xxv, México.
- 2002 “Carta a Proceso” en *Proceso*, Semanal, n° 1365. 29 de diciembre. México, pág.29
- 2003 Carta a Proceso” en *Proceso*, Semanal, n° 1367. 12 de enero. México, págs. 80-81



MÁRGARA MILLÁN

- 2010 Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda. México, Universidad de la tierra.
- 2011 Mujeres , indígenas, rebeldes, zapatistas, México, Universidad de la tierra
- Marcos, Sylvia y Marguerite Waller (Eds.)
2008 *Diálogo y Diferencia. Retos feministas a la globalización* CEIICH, UNAM, México.
- Macleod, Morna y Maria Luisa Cabrera (Comps.)
2000 *Identidad: rostros sin máscara. (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Oxfam, Australia, Guatemala.
- Marion Singer, Marie-Odile
1988 *El agrarismo en Chiapas: 1524-1949*, INAH, México.
- Mattiace Shannan L.
2002 “Renegociaciones regionales del espacio: Identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas”, en Mattiace Shannan L, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (Eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS-IWGIA, México, págs. 83-123.
- 2003 *To see with two eyes. Peasant activism & Indian autonomy in Chiapas* Ed. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Mejía Piñeros Ma Consuelo y Sergio Sarmiento
1987 *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Editorial Siglo XXI, México.
- Millán, Margara
1996 “Mujeres indígenas y zapatismo. Nuevos horizontes de visibilidad” En *Cuadernos Agrarios*, N° 13, enero-junio, México, págs. 152-167.



- 1996a “Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas”, en Revista *Chiapas*, n° 3, IIEC-UNAM, México, págs. 19-32.
- 1997 “Chiapas y sus mujeres indígenas. De su diversidad y resistencia”, en Revista *Chiapas*, núm. 4, IIEC-ERA, pp. 209-216
- Moctezuma Navarro, David (Coord.)
1994 *Chiapas. Los problemas de fondo*. México, CRIM-UNAM, México.
- Moguel, Julio, Carlota Botey y Luis Hernández (Ed.)
1992 *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, Siglo XXI y CEHAM, México.
- Mohanty, Chandra T.
1991 “Under western eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses” en Chandra Mohanty; Ann Russo; Lourdes Torres eds. *Third World Women and the Politics of Difference*, Indiana University Press, Broomington.
- Mohanty, Chandra T., Ann Russo y Lourdes Torres
1991 *Third World Women and the Politics of Difference*, Indiana University Press. Broomington.
- Monroy, Mario B. (Comp.)
1994 *Pensar Chiapas, repensar México. Reflexiones sobre las ONGs mexicanas sobre el conflicto*, Convergencia, México.
- Monsiváis, Carlos
2002 “De obispos y geología social” en *Proceso*, Semanal, n° 1362. 8 de diciembre. México, págs. 68-70.
- 2002a “Del “rescate del género “ y el género del rescate” en *Proceso*. Semanal N°1363, 15 de diciembre, México, págs. 58-59.



Montagú, Roberta

- 1969 "The Tojolabales" en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 7, Texas Press.

Montemayor, Carlos

- 2007 *La guerrilla recurrente*, Editorial Randfom House Mondadori, México.

Morquecho, Gaspar.

- 1994 La situación de las mujeres. Entrevista con la Capitana Elisa. <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=3568&cat=16>. Chiapas, expediente abierto. Radio UNAM

Morquecho, Gaspar.

- 1994 Testimonios de combatientes en las montañas de Chiapas. En el EZLN hombres y mujeres combaten por igual: Laura. *La Jornada*, pág 3, Jueves 20 de Enero.

Mouffe, Chantal

- 1999 *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Editorial Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México.

Municipio Autónomo Vicente Guerrero (Educadores y Educadoras)

- 2004 *Cómo nació nuestro Municipio Autónomo Vicente Ramón Guerrero Saldaña* editado y traducido por Alejandro Cerda García. México. Caracol Torbellino de Nuestras Palabras. Editado por Enlace, Comunicación y Capacitación A.C.

Nash, June C.

- 1995 "Comunidad, etnicidad y el Estado mexicano" en *La explosión de comunidades en Chiapas*, IWGIA n. 16. Copenhagen, págs. 21-40.



- 2001 *Mayan Visions, the quest for autonomy in an age of globalization*, Routledge, Nueva York.
- Nolasco, Patricio
1997 “Cambio político, estado y poder: un acercamiento a la posición zapatista” en *Chiapas*, n. 5, México, págs. 47-74.
- Nugent, Daniel y Ana María Alonso
1994 “Multiple Selective Traditions” en *Everyday forms of state formation. Revolution and the negotiation of Rule in Modern Mexico* de Daniel Nugent y Gilbert M. Joseph (Eds.), Duke University Press, EUA.
- Nugent, Daniel y Joseph M. Gilbert
1994 *Everyday forms of state formation. Revolution and the negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, EUA.
- Nugent, Daniel
1994 “El discurso de intelectuales del norte en la construcción de identidades como un foco en las disputas por el México rural: una respuesta a los posmodernistas”, ponencia presentada en el XVI Coloquio de Antropología e Historia, Colegio de Michoacan, Zamora, 16-18 de noviembre, publicado después como “*Northern Intellectuals and the EZLN*”, 1995, en *Monthly Review*
- Núñez Becerra, Fernanda
1996 *La Malinche: de la historia al mito*, INAH, México.
- Núñez Rodríguez, Violeta R.
2004 *Por la tierra en Chiapas... El corazón no se vence. Historia de la lucha de una comunidad maya-tojolanal para recuperar su nantiklu'um, su Madre Tierra*, Plaza y Valdés, México.
- Oehmichen Bazán, Cristina
2000 “Relaciones de etnia y género; una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios”, en



MÁRGARA MILLÁN

Margarita Zárate (Comp.) *Alteridades*, n° 19, UAM Izta-
palapa, México, págs. 89-98.

2003 *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en Méxi-
co, 1988-1996*. México. UNAM, IIA.

2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en
la ciudad de México*, UNAM-PUEG-IIA, México.

Olivera Bustamante, Mercedes (Comp.)

2000 “La consulta por los derechos de las mujeres en Chiapas”,
en Revista *Memoria*, n° 139, septiembre. CEMOS, México.

2004 *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de
Chiapas*, vol 1, UNACH/UNICACH, México.

Olivera Bustamante, Mercedes

1994 “Aguascalientes y el Movimientos Social de las Mujeres
Chiapanecas”, en Soriano Hernández, Sylvia, Coord., *A
propósito de la insurgencia en Chiapas*, Asociación para el
Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística
en Chiapas, México, págs. 57-82.

1995 “Práctica feminista en el movimiento zapatista de libe-
ración nacional”, en *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, CICAM,
México, págs 168-184.

1995a “El Ejército Zapatista y la Emancipación de las Mujeres
Chiapanecas”, en *Montañas con recuerdos de mujer, una
mirada feminista a la participación de las mujeres en
los conflictos armados en Centroamérica y Chiapas*, San
Salvador.

2001 “Igualdad de género y etnia: desafío para las mujeres
indígenas chiapanecas”, en Olivia Gall (Coord.), *Chiapas:
sociedad, economía, interculturalidad y política*, UNAM,
México, págs 235-260.

2009 *Introducción a Las Luchas por los Derechos de las Mue-
res en Chiapas: Un Directorio de Organizaciones Sociales*





que Trabajan a Favor de las Chiapanecas Publicación de la Red Internacional de Mujeres: Lilla. San Cristóbal de las Casas.

Padierna Jiménez, María del Pilar

2012 Educarse Ciudadanas en los Movimientos Sociales: Las mujeres zapatistas, Plaza y Valdéz Ed. México.

2004 “Comunidad diferenciada: Linchamiento por brujería e imaginarios políticos en un pueblo tojolabal”, en Revista *Liminar*, Año 2, vol. II, n° 1, junio, págs 94-113.

Para entender Chiapas en Cifras 1997, CIACH, CONPAZ y SIPRO, México.

París Pombo, María Dolores

2000 “La mujer, el indio y la patria en el discurso político chiapaneco (1970-1993)” en Revista *Desacatos*, n° 4, Verano, CIESAS, México, págs. 103-117.

Paz, Octavio

1973 *El Laberinto de la Soledad*, FCE, México.

Pérez Castro, Ana Bella

1989 *Entre Montañas y cafetales*, UNAM, México.

Pérez Ruíz, Maya Lorena (Comp.)

2004 *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, INAH, México.

Pinto Durán, Astrid y Martín de la Cruz López Moya

2004 “Comunidad diferenciada: Linchamiento por brujería e imaginarios políticos en un pueblo tojolabal”, en Revista *Liminar*, Año 2, vol. II, n° 1, junio, págs 94-113.

Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas

2002. Declaración final. Dic 2002.
http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_onlinea/declaracion%20y%20plan%20de%20ac-



MÁRGARA MILLÁN

cion%20cumbre%20mujeres%20indigenas.htm

Revisado por última vez el 24 de abril 2014.

Reyes Hernández, Zoila,

2005 *Sólo soy una mujer*, editado por Gisela Espinoza Damián, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. MC Eds., México.

Rivera Cusicanqui, Sylvia

2003 “El mito de la pertenencia de Bolivia al “mundo occidental”. Requiem para un Nacionalismo” en *Temas Sociales, Revista de Sociología*, n° 24, UMSA, La Paz, Bolivia.

Rivera Lona, Berta

2003 *Las mujeres en la resolución de conflictos: reflexionando las estrategias utilizadas en asambleas comunitarias tojolabales*, tesis de licenciatura en Pedagogía, UNAM, México.

Robertson, Roland

2000 “Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad” en *Zona Abierta*, n° 92-93, Fundación Pablo Iglesias, España.

2000a “Nous vivons dans un monde glocalisé” en http://www.lecourrier.ch/nous_vivons_dans_un_monde_glocalise. Consultado por última vez el 25 de noviembre de 2012)

Rojas, Rosa (Comp.)

1994 *Chiapas, ¿Y las mujeres qué?* Tomo I. CICAM, A.C. México

1995 *Chiapas, ¿Y las mujeres qué?* Tomo II CICAM, A.C. México

Rojas, Rosa

1994 Introducción a *Chiapas, ¿Y las mujeres qué?*, Tomo I, CICAM, A.C. México, pp. IX-XIII.



1996 *Del dicho al hecho... Reflexiones sobre la ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN*, Editorial La Correa Feminista, México.

2005 “El EZLN expulsó de sus zonas de influencia a grupos feministas” en *La Jornada*, miércoles 7 de septiembre, México.

Rovira Sancho, Guiomar

1997 *Mujeres de maíz*, Ed. ERA, México

2001 “Ahora es nuestra hora, la hora de las mujeres indígenas”, en *Debate Feminista*, Año 12, vol. 24, octubre, México, págs. 191- 205.

Rubin, Jeffrey W

1997 *Descentering the Regime, Ethnicity, Radicalism and Democracy in Juchitan, Mexico*, Duke University.

1998 “Ambiguity and Contradiction in a Radical Popular Movement, en Alvarez”, Sonia E., Dagnino, Evelina y Arturo Escobar, eds. 1998, *Cultures of politics, Politics of cultures, Re-visioning Latin American Social Movements*, Westview Presss, Boulder, págs.141-164.

2002 “The state as a subject”, en *Political Power and Social Theory*, volume 15, p. 107-131.

2004 “Meaning and Mobilizations. A cultural politics approach to Social Movements and States” en *Latin America Research Review*, vol. 3, October. págs 106-142.

Ruíz, Apen

2001 “La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario”, en *Debate Feminista*, Año 12, vol. 24, México, págs. 142-162.

Ruíz Hernández Margarito y Araceli Burguete

2003 *Derechos y Autonomía Indígena. Veredas y caminos de una década 1988-1998*. CDI, México



Rus, Jan

- 1995 “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena de los Altos de Chiapas, 1936-1968”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, *Chiapas, los rumbos de otra historia*, CIESAS/UNAM/Universidad de Guadalajara, México, págs. 251-278.

Ruz, Mario Humberto

- 1983 *Los Legítimos Hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Tomo I, IIF-UNAM, México.
- 1990 *Los Legítimos Hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Tomo II, IIF-UNAM, México.
- 1990a *Los Legítimos Hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Tomo III, IIF-UNAM, México.
- 1986 *Los Legítimos Hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. Tomo IV, IIF-UNAM, México.
- 1991 *Historias Domésticas. Tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas*, UNAM-UNACH, México.
- 1992 *Savia India, Floración Ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas, Siglo XVIII y XIX*, CNCA, México.
- 1995 “Los Tojolwinik’ Otis: el pueblo tojolabal”, en *Etnografía Contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Sureste*, INI, México.

Ruz, Mario Humberto, Gómez Hernández, Antonio y María Rosa Palazón

- 1999 *Palabras de nuestro corazón. Mitos fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, UNAM/UACH, México

Ruz, Mario Humberto y Carlos Garma Navarro (Eds.)

- 2005 *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.

Sánchez Gómez, Martha Judith y Mary Goldsmith

- 2000 “Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México”, en *Revista Cultura y Política*, N° 14, Otoño 2000. UAM Xochimilco, México, págs. 61-88.



- Sánchez Néstor, Martha (Coord.)
2005 *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. México. UNIFEM-Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México.
- Scott, James C.
2004 (1990) *Los dominados y el arte de la resistencia*,. Ed ERA. México.
- Scott, Joan W.
1996 (1985) “El género, categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas, *El Género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/Porrúa, México, págs. 265-302.
- Sicilia, Javier
2002 “La opresión y la máscara de la libertad”, en *Proceso. Semanal*, n° 1363. 15 de diciembre. México, págs. 56-57.
2002 “Buscando una bisagra”, en: *Proceso. Semanal*, n° 1364. 22 de diciembre. México, págs. 30-32.
2003 “La miseria de los derechos reproductivos” en *Proceso. Semanal*. n° 1367. 12 de enero. México, págs. 58-59.
- Simoncini, Alessandro
1999 *Hipertexto de los comunicados del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (E.Z.L.N.). Hipertextualidad y zapatismo, dos fenómenos culturales para el nuevo milenio*. Tesis de doctorado, Universidad de Boloña, Italia.
- Slater, David (Ed.)
1995 *New social movements and the State in Latin America*, CEDLA, Amsterdam.
- Smith, Anthony D.
1986 *The ethnic origins of the nations*, Oxford, Basil Blackwell.
- Stearns, Gail J.
1998 “Reflexivity and moral agency: Restoring Possibility to Life History Research” en *Frontiers. A Journal of Women Studies*, vol XIX, n°3, University of Nebraska Press, EUA.



Stephen, Lynn

- 1995 "The Zapatista Army of National Liberation and the National Democratic Convention", *Latin American Perspectives*, n. 87, vol 22, n. 4, Fall.
- 1996 "Democracy for whom? Women's Grassroots Political Activism in the 1990s, Mexico City and Chiapas" en Ortero, Gerardo (Ed.), *Neoliberalism Revisited. Economic Restructuring and Mexico's Political Future*. Westview Press. Boulder
- 1997 *Women and Social Movements in Latin America: power from below*, University of Texas Press, Austin.
- 1997a "The Zapatista opening: the movement for indigenous autonomy and state discourses on indigenous rights in Mexico, 1970-1996" en *Journal of Latin American Anthropology*, n°2, págs. 2-41.
- 1998 "Gender and grassroots organizing: lessons from Chiapas", en Victoria Rodríguez ed., *Women and politics in Mexico*, University of Arizona Press
- 2002 ¡Zapata lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico, California. University of California Press, Berkeley.

Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aida Hernández, eds.

- 2008 *Descolonizando el Feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. 2008, Barcelona, Ed Cátedra.

Subcomandante Insurgente Marcos

- 2004 Leer un video. Segunda parte. Dos fallas.
http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2004/2004_08_21.htm

Tapia, Luis

- 2006 *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*, Muela del Diablo Ed., Bolivia.



- Taussig, Michael
1999 *Defacement. Public secrecy and the labor of the negative*, Stanford University Press, Stanford.
- Tello, Carlos
1998 *Rebelión en las Cañadas*, Ed. Cal y Arena, México.
- Townsend, Janet et al.
1994 *Voces femeninas de la selva*, Colegio de Posgraduados, Dirham.
- Tuñón, Esperanza
1997 *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*, UNAM/Porrúa, México.
- Van der Haar, Gemma
2001 "Gaining Ground.Land reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas,Mexico" Thela Thesis/ Rozenberg Publishers, Universidad de Utrecht, Amsterdam.
- 2004 "Autonomía a ras de tierra: algunas implicaciones y dilemas de la autonomía zapatista en la práctica", en Maya Lorena Pérez Ruíz, *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, INAH, México.
- Van der Haar, Gemma y Carlos Lenkersdorf, (Comps.)
1998 *San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*. Siglo XXI Eds., México.
- Villoro, Luis
1950 *Los grandes momentos del indigenismo mexicano*, El Colegio de México, México.
- Viqueira, Juan Pedro
1999 "Los peligros del Chiapas imaginario" en *Letras Libres*, n° 20, México.



MÁRGARA MILLÁN

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz

1995 *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México.
CIESAS-UNAM, México

¡Viva nuestra historia! *Libro de Historia de la Organización de Mujeres Zapatistas "Compañera Lucha"*. Ediciones Autónomas en Rebeldía. México, 2004.

Williams, Raymond

1980 *Problems in materialism and culture*, Editorial Verso, Londres.

1981 *Culture*, Glasgow, Fontana Editorial.

1994 "Selección de Marxismo y Literatura", en Dirks, Nicholas B., GeoffEley and Sherry B. Ortner, (Eds.), *Culture/Power/History. A reader in contemporary social theory*, Princeton University Press, Princeton, págs. 585-608.

Womack, John, Jr.

1999 *Rebellion in Chiapas, an historical reader*, The New Press, New York.

Yuval-Davis, Nira

2004 *Género y Nación*, Ed Flora Tristán, Lima.

Zavala, Lauro

1998 *La precisión de la incertidumbre: posmodernidad, vida cotidiana y escritura*, UNAM, México.

Zylberberg Panebianco, Violeta

2004 *Género, etnicidad y resistencia. Movimiento Zapatista y mujeres en Chiapas*, Tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, México.



Des-Ordenando el Género/¿Des-Centrando la Nación?
se terminó de imprimir el 14 de julio de 2014 en los
Talleres de Ediciones del Lirio S.A. de C.V.,
Azucenas No. 10 Col. San Juan Xalpa
Del. Iztapalapa, C.P. 09850, México D.F.,
Tel. (55) 56 13 42 57

El tiraje consta de 1,000 ejemplares