



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

NEOZAPATISMO: ESPACIOS DE REPRESENTACIÓN Y ENUNCIACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS EN UNA COMUNIDAD TOJOLABAL

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTA:  
MARGARITA MILLÁN MONCAYO

TUTOR: DR. CARLOS LENKERSHOFF

COMITÉ TUTORAL:  
DRA. MARY GOLDSMID  
DRA. AÍDA HERNÁNDEZ



MÉXICO, D.F.





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Dedico este trabajo a la bella 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  
Jiutepec, Morelos, 9 de mayo del 2006*

Agradecimientos:

Al Maestro Carlos Lenk, por su sabiduría y apoyo constante, también por su paciencia y respeto a mi trabajo. A Mary Goldsmith por sus críticas constructivas a mi romanticismo, acaso compartido, y su minuciosa lectura. A Aída Hernández por el acompañamiento siempre luminoso a lo largo de estos años. A las y los lectoras/es de este trabajo: Cristina Oehmichen, Ana Bella Pérez Castro, Graciela Freyermuth y Guido Munch. Gracias por su tiempo, lectura atenta y sus comentarios que ayudaron a enriquecer lo aquí presentado. Al Seminario de Género y Etnicidad del CIESAS, por ser fuente de diálogos y replanteamientos constantes.

Al Posgrado en Antropología, a María Teresa García Martínez, por su siempre buena disposición y apoyo. A Socorro Trujillo, por su apoyo logístico.

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 haber sido mi familia en San Cristóbal de las Casas.

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

Agradezco también a la comunidad del Centro de Estudios Latinoamericanos, FCPyS, y sobre todo a Alicia Carbajal, a Esther Centeno, Beatriz Orozco y Xochitl Martínez, por ser un equipo impecable. A Priscila, Rodrigo y Raúl, por su apoyo constante y los datos de última hora que viajaban a velocidad de rayo (cibernético). A Gemma van der Haar, por compartir conmigo su gran conocimiento sobre los chiptiqueros. A Delfina Aguilar, acompañante imprescindible.

Este trabajo contó con un apoyo de CONACYT para los años del doctorado (1997-1999) y con un apoyo del Programa Fullbright para una estancia en la New School for Social Research (septiembre de 1999 a junio del 2000). Agradezco en especial, durante ese período, las lecturas y comentarios de Judith Friedlander y Jeffrey Rubin. Durante esa misma estancia, agradezco el permiso otorgado por la UNAM.

Agradecimientos:

Al Maestro Carlos Lenk, por su sabiduría y apoyo constante, también por su paciencia y respeto a mi trabajo. A Mary Goldsmith por sus críticas constructivas a mi romanticismo, acaso compartido, y su minuciosa lectura. A Aída Hernández por el acompañamiento siempre luminoso a lo largo de estos años. A las y los lectoras/es de este trabajo: Cristina Oehmichen, Ana Bella Pérez Castro, Graciela Freyermuth y Guido Munch. Gracias por su tiempo, lectura atenta y sus comentarios que ayudaron a enriquecer lo aquí presentado. Al Seminario de Género y Etnicidad del CIESAS, por ser fuente de diálogos y replanteamientos constantes.

Al Posgrado en Antropología, a María Teresa García Martínez, por su siempre buena disposición y apoyo. A Socorro Trujillo, por su apoyo logístico.

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 haber sido mi familia en San Cristóbal de las Casas.

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

Agradezco también a la comunidad del Centro de Estudios Latinoamericanos, FCPyS, y sobre todo a Alicia Carbajal, a Esther Centeno, Beatriz Orozco y Xochitl Martínez, por ser un equipo impecable. A Priscila, Rodrigo y Raúl, por su apoyo constante y los datos de última hora que viajaban a velocidad de rayo (cibernético). A Gemma van der Haar, por compartir conmigo su gran conocimiento sobre los chiptiqueros. A Delfina Aguilar, acompañante imprescindible.

Este trabajo contó con un apoyo de CONACYT para los años del doctorado (1997-1999) y con un apoyo del Programa Fullbright para una estancia en la New School for Social Research (septiembre de 1999 a junio del 2000). Agradezco en especial, durante ese período, las lecturas y comentarios de Judith Friedlander y Jeffrey Rubin. Durante esa misma estancia, agradezco el permiso otorgado por la UNAM.

Esta tesis esta impresa en papel reciclado

Índice	1
<b>Introducción</b>	3
<b>Capítulo uno</b>	
<b>El Movimiento Neozapatista y su dimensión local, nacional y global</b>	15
1.1 El neozapatismo como movimiento social	15
Los antecedentes: "la democracia es el pueblo en armas, primera llamada"	17
Genealogía de la ruptura/cartografía de las continuidades	19
"La democracia es el pueblo en armas" segunda llamada	23
Imaginando/creando una nueva comunidad política	30
<b>Capítulo dos</b>	
<b>Neozapatismo y nuevos horizontes de visibilización de las mujeres indígenas</b>	37
2.1 Primer horizonte de visibilidad	
-la palabra de las insurgentas	40
-los derechos de las mujeres indígenas en su propia voz	43
2.2 Situando/sitiando la nación -las mujeres indígenas de cara a la nación -	50
2.3 Neozapatismo y feminismo(s) mexicano	66
<b>Capítulo tres</b>	
<b>Construyendo el "campo"</b>	
3.1 Estudios sobre el grupo tojol' abal	67
3.2 Cosmovisión y género	79
3.3 Género y vida cotidiana	90
3.4 Delfina, el puente	102
"A mi desde chiquita me jugaron"	104
"La lucha"	107
"Sobre el neozapatismo"	108
"Y Marcos también es gobierno..."	109
3.5 Feminismos locales encontrado	111
"Los señores zapatistas"	112
"Sentirse parte de la lucha"	116
<b>Capítulo cuatro</b>	
<b>San Miguel Ch'ib'tik, una comunidad tojolabal neozapatista</b>	123
4.1 Del vestido al entorno. Nuevos estilos de la comunidad neozapatista	128
4.2 Memoria histórica	135
4.3 Las vivencias de la comunidad	138
4.4 La vida ceremonial	143
4.5 Tradición política: la lucha agraria, las uniones productivas y el zapatismo	148
4.6 La división comunitaria	153
4.7 Estructuras comunitarias y nuevas estructuras regionales	156
4.8 Del matrimonio y la división sexual del trabajo	163
<b>Capítulo cinco</b>	
<b>Renegociando el género en la vida diaria</b>	
5.1 Nuevos espacios, nuevas actoras	171
5.2 ¿Qué quieren las mujeres? Discutiendo la Ley de mujeres en Ch'ib'tik.	176
5.3 La fiesta del 8 de marzo en Ch'ib'tik. Las paradojas de la <i>doxa</i>	183
5.4 Y las mujeres tienen cargo	195
5.5 Otra reunión de mujeres en Ch'ib'tik	200
5.6 La lucha vista por los varones	203
5.7 Renegociando el género desde las mujeres. Imaginarios en la narrativa	206
<b>Conclusiones</b>	211
<b>Bibliografía</b>	225

## 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 zapatismo contemporáneo. Para varios analistas, este movimiento ofreció una compleja y novedosa manera de entender y ejercer la política<sup>1</sup>. Según el escritor Carlos Fuentes, se trata del primer movimiento social poscomunista<sup>2</sup>. 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, en el sentido de que articula voces diversas, mediático, local y global, capaz de vincular realidades muy diferentes.

Muy pronto el neozapatismo se convirtió en un lugar central de "resignificación" de los posicionamientos ético-políticos contemporáneos. El carácter de "poscomunista" corresponde también al reconocimiento de una nueva realidad social, la de la comunidad global generada a partir de las nuevas tecnologías cibernéticas, y a la organización social en forma de *redes*. La circulación que ocurre entre las "altas" y las "bajas" esferas culturales, y también de manera importante entre generaciones viejas y jóvenes, se da a escala global y a través de los circuitos de la cultura de masas y del espectáculo: asistimos a una vasta producción de fanzines, videos, música, playeras, posters, grandes conciertos, performances, comunidades en red, y otros eventos, a través de los cuáles la voz del Nuevo Movimiento Zapatista se constituye en una comunidad internacional.

Sin embargo, el neozapatismo<sup>3</sup> mexicano pertenece también a una historia local muy específica, y en diálogo con actores centrales que han estado presentes a nivel regional y nacional. Incluso a nivel nacional podemos hablar de que existe un zapatismo urbano y otro indígena. Procesos múltiples y complejos componen al *sujeto*<sup>4</sup> del zapatismo contemporáneo, en cualquiera de sus dimensiones. El objetivo de este trabajo

---

<sup>1</sup> Ver: John Holloway y Eloina Peláez eds. 1998. *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, Pluto Press, Londres.; Katzenberger, Elaine ed. 1995. *First World, Ha Ha Ha! The zapatista challenge*, City Lights, San Francisco.; Ana Esther Ceceña., 1996. "Universalidad de la lucha zapatista, algunas hipótesis" en Revista Chiapas Número 2, México, p 7-20 y Nolasco, Patricio, 1997. "Cambio político, estado y poder: un acercamiento a la posición zapatista" en Chiapas N. 5, pags. 47-74, entre otros.

<sup>2</sup> Carlos Fuentes, 1995, *Nuevo Tiempo Mexicano*, Ed. Porrúa. México

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Junto con Judith Butler, (1992) entiendo que 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 los indígenas, campesinos, intelectuales orgánicos, redes internacionales, grupos políticos de diversa índole adherentes y más circuitos que lo conforman.

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. La estructura de esta tesis intenta ofrecer al lector un acercamiento a las distintas dimensiones de este movimiento en cuanto a las representaciones de las mujeres indígenas se refiere.

Mi interés original 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 del mismo. Estas interrogaciones me condujeron a otras más: ¿Ofrecía o no el neozapatismo, en su construcción ideológica-discursiva, la base de una "nueva política", más inclusiva y democrática, en relación al género? ¿Si esto era así, cómo incluía a las mujeres? 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? ¿qué nuevas percepciones contribuían a formar en las mujeres indígenas participantes? ¿cómo formulaban las mujeres su inclusión en las políticas del movimiento? ¿Qué tipo de representaciones de "mujeres indígenas" están en juego, por parte del movimiento, por parte de estado y otros actores, y por parte de las propias mujeres?

El primer capítulo plantea dentro del marco de los nuevos movimientos sociales, las características que hacen del neozapatismo un movimiento novedoso y global, así como la tradición de lucha agraria y campesina a la que pertenece. Observamos la interacción entre movimiento campesino y el estado, las opciones políticas que los campesinos/indígenas van explorando y el poco espacio para concretarlas; en este capítulo también exploramos los procesos mediante los cuáles el neozapatismo adquiere una dimensión global que lo convierte en una nueva comunidad política internacional.

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 y sus efectos en lo que denomino diversos horizontes de visibilización de las mujeres indígenas. El primero referido a la Nación mexicana y las representaciones que sobre las mujeres indígenas ha construido la cultura hegemónica mestiza; el segundo horizonte, en el imaginario que las mujeres indígenas elaboran, a partir del análisis de un *corpus* de documentos y declaraciones de mujeres indígenas organizadas a nivel comunitario y en el EZLN. La última parte de este capítulo expone las tensiones que esta nueva visibilización provoca en el feminismo mexicano.

Uno de los objetivos centrales de la investigación fue indagar lo que el movimiento

zapatista significa en el ámbito comunitario indígena que adhiere a él. Los significados en la práctica de la vida cotidiana que esta conversión significa. Y dentro de esto, la manera en que los contenidos de género del EZLN son recreados en la comunidad y como ello se produce en diálogo con otros importantes actores en la región, notoriamente la teología india de la Diócesis de San Cristóbal, pero también con el feminismo de las ONGs y el propio estado mexicano. Parecería que una “nueva” percepción/enunciación de los derechos de mujeres, y/o de la justicia de género se pone en marcha. La investigación se llevó a cabo en la comunidad tojolabal de San Miguel Ch'ib' tik, en la región de las Margaritas, Chiapas.

El tercer capítulo está pensado como una transición a la dimensión comunitaria del zapatismo indígena, y se propone adentrarnos en los estudios sobre el grupo tojolabal. El sentido de esta revisión bibliográfica es el de resaltar las representaciones de las relaciones de género que subyacen en los estudios antropológicos sobre los tojolabales, y si estas plantean o no asimetrías de género y en que sentido lo hacen. En este capítulo nos acercamos también al ordenamiento de género de la cosmovisión tojolabal y en la vida de las comunidades. Finalmente, y atendiendo al título del capítulo, “Construyendo el campo”, se presenta el testimonio de Delfina, pieza clave de esta investigación por ser traductora de la lengua y del mundo tojolabal, no obstante no pertenecer a la comunidad estudiada. Por ello mismo, viniendo de otra comunidad y con otras experiencias, los testimonios de Delfina dejan ver los núcleos duros de la cultura tojolabal.

Viniendo de una formación sociológica el trabajo etnográfico fue para mí un gran reto. El análisis de la comunidad que presento, si bien recupera la práctica etnográfica, no es una etnografía de comunidad en el sentido clásico, entendiéndolo por ello un trabajo que persigue reconstruir la totalidad de su vida práctica y simbólica de una comunidad. Se trata más bien de un acercamiento etnográfico a la dimensión comunitaria de un movimiento social<sup>5</sup>.

El cuarto capítulo se adentra en la comunidad de estudio. Las estructuras organizativas comunitarias, la memoria histórica, las nuevas estructuras políticas regionales y las prácticas del zapatismo son referidas junto con las vivencias tojolabales que remiten a la cosmovisión, poniendo énfasis en el ordenamiento comunitario cultural y de género así como en las políticas culturales del movimiento neozapatista destinadas a revisar esas estructuras. Este capítulo deja ver desde una perspectiva descriptiva como se acomodan los cambios del entorno comunitario a la historia política y las prácticas

---

<sup>5</sup> Debo esta observación que me ayuda a situar mi estudio a Aída Hernández.

tradicionales de la comunidad.

El quinto capítulo se centra en lo que denomine la renegociación del orden de género en la vida diaria. Desde una perspectiva que interroga los significados subjetivos del zapatismo y de las políticas de género, se presentan las conclusiones discursivas de 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 dominantes generacionales y genéricas y las nuevas certezas argumentativas que exploran sobre las consecuencias de los derechos de las mujeres en relación a la "costumbre".

La relación entre movimientos sociales y la conformación de identidades políticas y subjetivas es un hilo conductor del trabajo. Junto con Álvarez, Dagnino y Escobar, 2001, entiendo a los movimientos sociales como prácticas y discursos que intervienen en la arena de "lo político", modificando los imaginarios colectivos y ampliando los espacios de la representación del mundo de lo posible, provocando transformaciones en las estructuras, al tiempo que en los sujetos que participan en ellos, a través y en contra de las sedimentaciones socio/subjetivas que los conforman). Los Movimientos Sociales desarrollan *políticas culturales* tendientes a intervenir en la interpretación del orden nacional e internacional, local y global, y muy singularmente, políticas que intervienen en el cotidiano, y que conforman marcos éticos, identitarios y subjetivos. Dentro de una visión constructivista e interpretativa de la realidad, la subjetividad es entendida como "un ángulo particular desde el cuál podemos pensar la realidad" (León, E. y Zemelman, 1997:21)

Entre las consideraciones teórico-metodológicas del presente trabajo está la de que el zapatismo contemporáneo y la noción de "mujeres indígenas" son *representaciones sociales o formaciones discursivas* que adquieren su valencia particular sólo al ser situados en un contexto particular, que es lo que les otorga significación, permitiendo ver desde dónde se generan estas representaciones y en referencia o en relación a qué otros elementos y procesos. En cuanto a las "formaciones discursivas" tomo la distinción planteada por Xochitl Leyva Solano<sup>6</sup> para el neozapatismo, entre discurso "oficial" y discurso "coloquial", como el indicio de las relaciones dialogantes entre las dirigencias y las bases de los movimientos sociales, entre las altas y bajas esferas de las culturas nacionales.

Por discurso oficial me refiero al *corpus* formado por las estrategias comunicativas

---

<sup>6</sup> Xochitl, Leyva, 1999, nota al pie n. 3 en pagina 58, distinción que reelabora partiendo de lo que Benedict Anderson denomina "nacionalismo oficial" en el libro *Comunidades Imaginadas*, 1983, y lo planteado por Michel Banton en *Racial Theories*, 1987, Cambridge University Press, Cambridge, como el "discurso coloquial que refleja la existencia de un entendimiento popular que cambia a lo largo del tiempo".

empleadas por la dirigencia neozapatista 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 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, por un lado, y el carácter activo de los participantes de los movimientos sociales, y su trabajo de resignificación de los preceptos normativos del discurso oficial.

Al hablar de la re/creación, apropiación y resignificación discursiva que hace la dimensión coloquial de los discursos oficiales, queremos aludir también a la cualidad de las identidades y de las *naciones* como *narraciones* (Bhabha:1990) donde las comunidades reinterpretan el pasado y proyectan la historia hacia un futuro deseable. En este sentido, la nación se encuentra en un (interminable) proceso de construcción, aunque aparentemente se nos presente como algo monolítico y clausurado. El discurso de género se elabora también en y a partir de estos otros discursos. Veremos como el Neozapatismo, su discurso oficial y sus políticas de intervención cultural generan un marco de representación de la mujer indígena y como ello discute con el lugar que la Nación moderna posrevolucionaria 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. Analizaremos dos planos donde esto se manifiesta. Uno es la memoria política de San Miguel Ch'ib' tik, donde veremos las vinculaciones entre las luchas pasadas y la presente, y otro plano es el de la construcción de una genealogía identitaria a través de las conmemoraciones, donde al combinarse diferentes memoriales políticos e identitarios podemos analizar el entrecruzamiento y la resignificación de lo global (día internacional de la mujer, día del Ché Guevara) con lo nacional (día de Zapata, día del guerrillero, que se celebra el 20 de noviembre), la dimensión regional y la local, desde el primero de enero, las fechas de constitución del Municipio Autónomo al que se pertenece, hasta las celebraciones étnico religiosas.

Mi acercamiento a la cultura la entiende en primer orden como una dimensión de

la vida social (Echeverría, Bolívar: 2001), la "forma de ser del ser social". En términos analíticos, adhiero a una concepción dinámica y semiótica de la cultura, que la entiende como un proceso continuo y colectivo de producción de significados, que ocurre en el transcurso de lo cotidiano, y al cuál tenemos acceso a través de las narrativas, los discursos, las prácticas y los objetos culturales. Este concepto hermenéutico o semiótico de la cultura se desprende de la perspectiva que tras el denominado "giro lingüístico" en la década de los setentas marca a las ciencias sociales y humanas<sup>7</sup>.

La visión hermenéutica, sin embargo, no debe ocultar el hecho de que "el saber es poder" como lo enuncia Michel Foucault, 1979, es decir, el hecho de que la producción de la significación ocurre siempre en estructuras históricas determinadas, que colocan a los grupos y a los sujetos en posiciones asimétricas de poder, en lugares de dominio y privilegio frente a otros de subordinación y marginación. Particularmente John B. Thompson (1993) señala que el importante planteamiento de Geertz (1973) debe ser profundizado en cuanto a las estructuras y relaciones de poder, privilegios y subordinaciones que acompañan a los ordenamientos culturales de cualquier signo.

Para el estudio de la comunidad parto de que "éstas pueden describirse como configuraciones simbólicas complejas organizadas en torno a un núcleo central constituido por la lengua y la religión, que funcionan como clave y principio ordenador de todo el sistema" Giménez: 2005:149 . Esto es observable en la vida cotidiana, y en las festividades, en las prácticas y las creencias que les subyacen. Nuestra hipótesis plantea que estas estructuras centrales que son modelizantes de la vida social, son porosas y dialógicas a procesos y dimensiones múltiples y distantes, que sin embargo "viajan" y se traducen de distintas maneras en el universo comunitario.

El concepto de agencia es muy importante en este planteo de lo cultural, ya que restituye al sujeto subordinado la capacidad de acción, y lo visualiza con mayor o menor vulnerabilidad, dependiendo también de su capital económico, simbólico y cultural (Bourdieu: 1990a) y de los contextos políticos y socioculturales. La llamada *agencia*<sup>8</sup> del

---

<sup>7</sup> Clifford Geertz, 1973, es uno de los exponentes de esta posición en la antropología. Lauro Zavala, 1998, *La precisión de la incertidumbre: posmodernidad, vida cotidiana y escritura*. Universidad Autónoma del Estado de México. En este libro, de manera muy sencilla, Zavala refiere la "tendencia textual" de la escritura contemporánea, sea ficcional o en la investigación social y humanística. Proceso que, según nos dice, hace pasar la escritura (y el conocimiento) "de la tiranía del significante – que presupone la existencia de un significado único – hacia una cultura de significantes flotantes (para usar la formulación propuesta por Lévi-Strauss en el contexto de la producción artística" p. 24.

<sup>8</sup> Concepto surgido en la sociología y la etnometodología de los últimos años, notoriamente Anthony Giddens y Pierre Bourdieu. Sin embargo, *agencia* tiene resonancia en el importante concepto de agenciamientos en la visión rizomática de Gilles Deleuze y Félix Guattari, 1988, *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, Ed Pretextos, Valencia. Siguiendo a Mustafa Emirbayer y Anne Mische, el concepto de *agencia* va de una comprensión rutinizada y con un énfasis en su carácter reproductivo (Giddens y Bourdieu, "teóricos de la práctica") a una concepción donde se enfatiza más la creatividad en la "permanente reorganización y reconstitución de los hábitos y las instituciones" Joas, 1996. Su carácter situacional y corporal también a sido señalado por Irving Goffman, 1959, *The presentation of self in everyday life*, Double Day, New York.

sujeto ha sido central en las elaboraciones recientes de las ciencias sociales y humanas. Entiendo la "agencia" no como un voluntarismo no limitado por lo social-concreto, o como la subjetividad, la motivación o intencionalidad del sujeto, sino como la capacidad de acción y autoreflexión de un sujeto estructurado históricamente, "sobredeterminado" por su pertenencia a la estructura social, a la cultura, al contexto histórico, comprometido, actuante y en diálogo con su contexto.

En la agencia se da un juego entre las *dimensiones reproductivas y transformativas* de la acción social (Emirbayer Mustafa y Ann Mische: 1998). La intersubjetividad, la interacción social y la comunicación son componentes fundantes de la agencia. La agencia tiene una dimensión interna, en tanto manera de experimentar el mundo, pero aún esta dimensión como mera consciencia, es consciencia de algo, y por ello, agencia hacia algo, es decir, el medio mediante el cual el actor entra en relación con el entorno (personas, lugares, significados y eventos), y una dimensión externa, por la cuál la agencia supone interacción con sus contextos en algo parecido a una conversación en curso<sup>9</sup>. La agencia es dialógica, intrínsecamente social y relacional y se compone de dimensiones múltiples y yuxtapuestas de espacio y tiempo. Puede entenderse como los *vasos comunicantes* que forman el tejido de lo social, por medio del cuál el sujeto actúa, produciendo, reproduciendo y/o transformando su entorno significativo, en constante dialogo consigo mismo y con los otros.

El concepto de autorrepresentación propuesto por Teresa de Lauretis<sup>10</sup>, recupera, desde mi punto de vista, la capacidad de agencia del sujeto, su capacidad semiótica, en el momento en que la agencia enfatiza o localiza estrategias de "discusión" más que de "conversación" con el entorno y consigo mismo.

Siguiendo a de Lauretis, "La" mujer (indígena) es una representación donde diversos discursos confluyen: el nacionalismo mexicano, el indigenismo, pero también los feminismos y los discursos de izquierda, así como los discursos religiosos y académicos. A esta representación hegemónica de "La" mujer indígena, se contraponen o yuxtaponen otros discursos que entran *en discusión* con estas representaciones, sobre todo, los que

---

<sup>9</sup> "... in something like an ongoing conversation; in this sense, it is "filled with dialogic overtones", as a sort of "link in the chain of speech communication" (Bakhtin 1986, pp 92, 91)... Finally, we ground this capacity for human agency in the structures and processes of the human self, conceived of as an internal conversation possessing analytic autonomy vis a vis transpersonal interaction. We conceptualize the self (...) as a dialogical structure, itself thoroughly relational..." en Emirbayer Mustafa y Ann Mische: 1998: 974.

<sup>10</sup> Teresa de Lauretis, 1987. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press, y en *Alicia ya no*, 1992, Ediciones Cátedra, Madrid. En este texto de Lauretis, plantea que hay una confluencia de narrativas que "producen" a La mujer. En estas narrativas participan discursos normativos de índole diversa, incluso los discursos críticos. En diálogo y ruptura con esta visión de La mujer, las "autorepresentaciones" serían espacios donde la propia experiencia de las mujeres se articula, interviniendo en el espacio de las representaciones (narrativas autobiográficas, testimonios, videos, entre otras intervenciones culturales). El concepto de autorrepresentación tiene que ver con el de agencia.

surgen de la propia experiencia de las mujeres indígenas, y que se articulan como autorrepresentaciones que estas mujeres están generando desde distintos lugares de enunciación.

La autorrepresentación implica una necesaria construcción dialógica con las representaciones que asume o contradice. En la autorrepresentación ocurren los procesos de resignificación, apropiación, distanciamiento, autoafirmación, *que vuelven visible a un sujeto que antes no tenía visibilidad*<sup>11</sup>. De Lauretis abreva en los gestos foucaultianos que dibujan un sujeto "sujetado" por los discursos que lo significan, y que al mismo tiempo, en los intersticios (de la voluntad, el deseo, la autoreflexividad, el distanciamiento) "habla de regreso" (hooks, 1989), discute, con el discurso instituido, y al hacerlo ejerce una capacidad en principio instituyente, como lo indica Bourdieu (1990).

Comprendo el "género" como parte del orden cultural, una estructura fundante de "naturaleza recíproca" con la sociedad (Scott:1985), una estructura prescriptiva y formativa, dinámica, que está en la base de las prácticas sociales pero que también es alterada y producida por ellas.

El género funciona como una dicotomía de significaciones. Pero esta no es fija o inamovible. Es más bien una matriz (generativa, semiótica) cultural, algo que se inscribe dentro de las "estructuras del pensamiento no pensadas" del *habitus* y que, hasta hoy día, ordena la vida facilitando la "dominación masculina" tanto en el orden simbólico como en las prácticas cotidianas (Bourdieu: 2000, Godelier: 1980). El género se produce en distintas dimensiones de lo social: en lo simbólico, lo normativo, lo institucional y lo subjetivo, y además, es una significación primigenia de poder (Scott: 1985). Pero, siguiendo con nuestros conceptos dialógicos, el género es también el espacio, o el terreno, de su propia deconstrucción (de Lauretis: 1987, 1992, Butler :2001).

Particularmente, en nuestra investigación, nos interesa observar como las prácticas y discursos puestos en marcha por el EZLN intervienen en la reconfiguración de un ordenamiento genérico, por ejemplo en el ámbito comunitario, al provocar nuevos niveles de participación y de representación de las mujeres, y convocar a los varones a revisar la costumbre.

Es importante enfatizar la heterogeneidad de las lógicas culturales, para "descentrarnos" de los universales que rigen nuestra propia perspectiva cultural. Así, parto de

---

<sup>11</sup> De hecho, la *diversidad* que hoy es reconocida como parte esencial de la "apertura" de las ciencias sociales, en su propio proceso de descentramiento o distanciamiento de un modelo único tiene que ver con estos procesos de afirmación identitaria de los sujetos sociales. Rf: Immanuel Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, 2001, Siglo XXI Ediciones, México. También Emma León y Hugo Zemelman, coord. 1997. *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, CRIM-Anthropos, México.

la idea de que el ordenamiento de género no es unívoco, que sus contenidos no son universales, sino que al ser, como decíamos anteriormente, "de naturaleza recíproca a lo social", dependen de una visión del mundo anclada en lo social, y corresponden a sujetos *situados*. Así, los contenidos de enunciados como "la emancipación de la mujer", "la subordinación de la mujer", deben ser puestos en el entorno significativo que los organiza, y no pensados como contenidos fijos y esencializados.

Las mujeres indígenas viven en gran pobreza y marginación. Para el momento en que surge el EZLN, el desarrollo capitalista del agro y su modernización en el siglo XX no había hecho una diferencia importante en la estructura social desigual que coloca a los indígenas en zonas poco productivas, expropiados de las mejores tierras de cultivo, con muy poco o nulo desarrollo de los servicios de salud y educación que provee el estado mexicano. En la década pasada se ha señalado la mayor vulnerabilidad de las mujeres indígenas (GIMTRAP:1994), resultado de su condición de clase, de género y de etnia. Ello se traduce en las formas en las que estas mujeres viven y mueren. El fenómeno conocido como "feminización de la pobreza" se refiere al proceso contemporáneo mundial, donde las mujeres son las más pobres entre los pobres, y podemos agregar las más discriminadas, ya sea en la unidad doméstica campesina, al ser incorporada al trabajo formal o informal, en su acceso a la educación y la capacitación.

Chiapas es uno de los estados de la república mexicana más rico en recursos, y con una de las poblaciones más pobres (Benjamin:1989). En 1990 ocupaba el primer lugar en marginación en el censo general de población y vivienda del INEGI. Es uno de los estados con mayor población indígena. En 1994 se contaban 716 012 hablantes indígenas mayores de cinco años, cifra que representa el 26.3% de la población de esa edad del estado. El 49.7 por ciento de esa población indígena son mujeres (*Anuario Estadístico del Estado de Chiapas 1994*, INEGI).

El Informe<sup>12</sup> "*La Salud de los pueblos indígenas en México*" (1993) muestra claramente una dinámica demográfica diferente de la población indígena consistente en mayores niveles de fecundidad y de mortalidad infantil comparativamente con la dinámica del resto del país. Las tasas de mortalidad aumentan según lo hace la proporción de población indígena.

En Chiapas, en la zona de las cañadas, la tasa global anual de fecundidad de la mujer durante el periodo de vida reproductiva es de 7.32, es decir, puede tener más de

---

<sup>12</sup> "*La Salud de los Pueblos Indígenas en México*". 1993. Secretaría de Salud/Instituto Nacional Indigenista.

siete hijos, de los cuáles sobreviven un promedio de dos. Una de las principales causas de muerte de las mujeres es debido a complicaciones relacionadas con la salud reproductiva (Freyermuth: 1998, 2004) Es uno de los estados con mayor número de crecimiento demográfico en población indígena y con los niveles más altos de mortalidad infantil (Arizpe: 1994:25) Las causas de esta última son notoriamente por enfermedades curables en una incidencia mayor que la nacional: infecciones intestinales y respiratorias, sarampión y desnutrición ("*La salud de los pueblos indígenas en México*":1993).

La desnutrición afecta a más de la mitad de la población indígena, y de esta, son las niñas las que presentan un grado mucho mayor. La mala alimentación y la desnutrición congénita han afectado la talla de los indígenas, particularmente la de las mujeres mayores de 15 años, que hace una década tenían una estatura de 1.42 metros y actualmente de 1.32<sup>13</sup>.

Para la zona que nos ocupa, que son los altos tojolabales, entre Las Margaritas y Altamirano, estudios de antropología física arrojan datos referentes a la elevada mortalidad infantil y las alteraciones del crecimiento y desarrollo en niñas y niños, (Arechiga y Serrano, 1981; Ramos y Serrano, 1986; Villanueva y Serrano, 1996).

En los "*Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*", del Consejo Nacional de la Población, CONAPO, 2002, incluido en el tercer capítulo de este trabajo, se refleja la situación de las 113 localidades tojolabales, con una población de 38 809 hablantes. Un índice de analfabetismo del 45%, de monolingüismo del 35.8 %, un 92,3 % de la población ocupada en el sector primario y 51.3 % que no recibe ingreso por trabajo; 73.4 % de las viviendas con piso de tierra, 59.6% sin agua entubada, 95.6 sin drenaje, 25.4% sin energía eléctrica, 92.3 % de la población sin derechohabencia a servicios de salud. Por su parte, el XII Censo General de la Población y Vivienda del INEGI para el año 2000 reporta 30.2% de monolingüismo, el cuál desagrega por género: 20.5% en hombres y el 40.1% en mujeres.

Estos son sólo algunos de los referentes que nos acercan al significado de la marginación y pobreza en la zona donde realizamos el trabajo. La población indígena con la que trabajé pertenece a la zona menos bilingüe que el total nacional. Corresponde a la zona de mayor concentración indígena del estado, que son el Norte y los Altos, zonas de "...escaso terreno apto para las actividades agrícolas...con una economía poco

---

<sup>13</sup> *Diagnóstico del Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México*, AC, publicado en La Jornada, 5 de octubre de 1994. Ver también los estudios del Centro de Investigaciones Históricas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, CIHMECH, sobre el problema del hambre y la desnutrición en la región, referidos también en *La Jornada* del 8 de abril de 1995.

diversificada, sustentada por lo general en una agricultura temporalera de autosubsistencia" (1993, *La Salud de los pueblos indígenas*).

#### *El "campo"*

El trabajo de campo lo realicé entre 1997 y 2005. 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 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 año<sup>14</sup>. Ese año hice dos breves visitas, más para constatar que las cosas no iban tan mal, que para continuar con la investigación. En 1999 retome el ritmo anterior y la última visita del trabajo de campo de esta primera etapa fue en marzo del año 2000. Redacte gran parte del cuerpo de esta tesis en el año 2003. En 2004 reinicié el trabajo de campo. Muchas cosas habían cambiado, la organización política y jurisdiccional del neozapatismo se había consolidado y reformulado, y la comunidad había pasado a tener más importancia en términos de alojar la cabecera del Municipio Autónomo al que pertenece. Esta segunda etapa del trabajo de campo concluyó en marzo del 2005.

Durante ese tiempo obtuve una serie de materiales a partir de la observación de la cotidianidad que se instauraba en la comunidad: las pláticas en torno al 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 quede a pernoctar en la Iglesia, y 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, en las cuales, 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 y 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.

La entrevista a profundidad, la historia de vida, son métodos biográficos que llevan al distanciamiento del enunciante, al ejercicio de la reflexividad, 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, Helmi, Pirkko Moisala y Anni 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

---

<sup>14</sup> La masacre de Acteal es el 22 de diciembre de 1997.

accedieron con más interés y menos timidez mujeres y hombres de la comunidad constituyen un material central. En algunos momentos, el español no alcanzaba para expresar todo lo que se quería decir, y entonces se grababa en tojolabal. Este material era traducido posteriormente y volvíamos a él si era necesario puntualizar. Las entrevistas eran abiertas, buscando la historia de vida y planteando preguntas sobre, por ejemplo, que se entiende por los "derechos de las mujeres", que significa el "zapatismo", que significa la "democracia", cómo se representa y experimenta el orden de género, qué sucede al usar un pasamontañas. Lo largo del período, en conjunto ocho años, me permite tener un seguimiento que apunte a la transformación de la subjetividad en el tiempo.

Los nombres de las personas entrevistadas han sido modificados con la intención de mantenerlos en el anonimato, para preservar la vida personal y política de las/los implicadas/os.

Me parece adecuado recuperar la noción de *conocimientos situados*<sup>15</sup> y de *objetividad parcial* (Haraway: 1991) para enunciar y dejar ver el punto de vista desde donde conocemos, y para develar también algo sustancial a la práctica etnográfica: reconocer que el observador participa en lo que observa<sup>15</sup>, no solo porque observa desde una perspectiva situada, sino también porque está implicado en lo que observa, por el mero hecho de su presencia, que ya produce un dialogismo<sup>16</sup>. En ese sentido, el mejor aprendizaje vino de "estar ahí", sentir y ver el mundo desde el entorno comunitario.

Finalmente, quisiera señalar que la "naturaleza dialógica de toda vocación etnográfica" (Zavala: op cit, 29) conduce también al 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, al tiempo que en las identificaciones y reconocimiento de sentidos que se comparten, y que nos permitieron en este ejercicio, reír juntas/os, tendiendo puentes, transmitiéndonos los deseos que subyacen a las acciones colectivas y cotidianas de "vivir en el mundo" y al hacerlo, transformarlo un poco.

---

<sup>15</sup> Según Silvio Zavala, el Paradigma del Observador Implicado en las ciencias sociales, que es similar o consonante con el Principio de Incertidumbre de la Física Cuántica. Op cit: 18 y 19

<sup>16</sup> Gail J. Stearns se pregunta, ¿De quien 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. En *"Reflexivity and moral agency: Restoring Possibility to Life History Research"*, en *Frontiers. A Journal of Women Studies*. Vol XIX N. . 1998

## Capítulo uno:

### El Nuevo Movimiento Zapatista y su dimensión local, nacional y global

#### 1.1 El Neozapatismo como Movimiento Social

La pregunta ¿Qué es el zapatismo contemporáneo? no es de evidente respuesta si queremos dar cuenta de su multidimensionalidad como proceso social y discursivo. Al volverse un movimiento mediático y "glocal"<sup>1</sup>, es interpretado desde distintas ideologías políticas. Algunos celebran su carácter posmoderno pero algunos otros enfatizan que sus motivaciones lo anclan más en el horizonte de las promesas incumplidas de la modernidad. En la discusión anglosajona, una vertiente de la caracterización del neozapatismo como "posmoderno" ha sido criticada por "fundamentalizar" su carácter "virtual", al grado de no poder decir casi nada de los contenidos locales de la lucha neozapatista<sup>2</sup>. En la discusión nacional, el súbito interés que provocó el movimiento hizo, para algunos críticos del mismo, inventar un Chiapas "imaginario" (Viqueira:1998)

Atendiendo a la temporalidad y espacialidad local del neozapatismo, su discurso crítico-político, desarrollado a partir de 1994, adquiere sentido en un texto cultural más amplio, el de las estrategias con las que el estado postrevolucionario mexicano ha negociado y construido lo indígena, lo campesino y lo popular: el agrarismo y el indigenismo. Sin embargo, al ir definiendo(se) el neozapatismo en relación al Estado mexicano, no deja de aportar y elaborar (resignificar) en relación a las nociones generales (universales) de política y modernidad.

La propuesta de Xochitl Leyva (1999) sirve para avanzar en la distinción entre diferentes niveles y actores que componen lo que ella denomina el "Nuevo Movimiento Zapatista", NMZ, trazando incluso sus distintas temporalidades y espacialidades, con la

---

<sup>1</sup> 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. Cf Robertson, Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad. *Zona Abierta* 92-93 (2000) y también *Le Courrier*, "Nous vivons dans un monde glocalisé", entrevista con Roland Robertson de Donatella de la Ratta. *El Manifiesto*, 15 junio 2000, en [www. Le courrier.ch](http://www.lecourrier.ch)

<sup>2</sup> Roger Burbach, 1994, *Roots of postmodern rebellion in Chiapas*, *New Left Review* 205, pags 113-124, Deedee Halleck, 1994, *Zapatistas On Line*, en *NACLA Report on the Americas*, 23 2 sept-oct p. 30-32. El texto de Burbach es criticado por Daniel Nugent, 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 Mochoacan, Zamora, 16-18 de noviembre, publicado después en *Monthly Review* (1995), *Northern Intellectuals and the EZLN*. "(...) We are presented with the image of "new icons of romantic rebellion" "bursting through TV screens" and the powerful effect of "the Zapatista presence on the Internet." (...) Focusing on, even celebrating, the EZLN's use of modems, fax machines, and e-mail suggests that their most distinctive feature as a political movement is to have shifted the object of struggle from control of the means of production to control of the means of communication... To assert the fundamental "postmodernity" of the EZLN is not really to analyze "actual events" in Chiapas. It is more a way of allowing some intellectuals to appropriate these events, to situate these complex historical developments on their own (intellectual) terrain, to assimilate them to a discourse that permits computer-literate academics to feel good about themselves".

finalidad de no perder lo local en los efectos globales, y así, comprenderlo en su complejidad.

Estos niveles y actores son:

1. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, y su comandancia política, CCRI-CG, sus organizaciones regionales y locales. Este neozapatismo 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, bastante documentada por diversos analistas (Leyva, 1996; Harvey, 1994, 1998; Stephen, 1995; Womack, 1999; González Esponda y Elizabeth Pólito, 1995; De Vos, 1999) que señalan un complejo proceso de interrelaciones religiosas, organizativas, políticas y étnicas en la base del proceso constitutivo del neozapatismo. En este nivel es de observar la presencia de mujeres indígenas tanto en las filas del ejército, las 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 si mismas *zapatistas*, integradas al movimiento desde años antes del levantamiento, y que después de 1994 ha 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 muy alto<sup>3</sup>.

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 de diversas nacionalidades, que han formado redes de apoyo, solidaridad y discusión en torno y como parte del neozapatismo<sup>4</sup>.

Procesos específicos de migración, hibridación cultural y política, y condiciones

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Y en la medida en que el NMZ se ha vuelto un movimiento internacional, Leyva apunta que el discurso "oficial" se compone también de las declaraciones, enunciados y acciones, hechos por figuras internacionales que impactan a los medios. Estas acciones prácticas o discursivas en la arena de lo que el neozapatismo es y significa, provocan en él una marca de sentido, debido a la autoridad del emisor. Así, las intervenciones de Danielle Miterrand, del premio nobel de literatura, José Saramago, del escritor y periodista catalán Vázquez Montalban, del cineasta Oliver Stone, y del grupo de rock "Rage against the Machine", amplían el espectro del discurso oficial y tienen efectos culturales en diversos circuitos. La apropiación del discurso oficial se amplía también a la elaboración que a partir del neozapatismo hacen grupos y organizaciones que en otros contextos se identifican como grupos de apoyo al EZLN, y que al mismo tiempo, interpretan el discurso zapatista para la elaboración y constitución de sus demandas políticas como grupo. 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 neozapatismo en Nueva York, Chicago, San Francisco, Turín, Barcelona, y muchas otras grandes ciudades. Muchos de estos grupos participan de otras redes y acciones, como la "batalla de Seattle" en contra de la OMC, en lo que algunos analistas han visto como la organización de la "resistencia civil

políticas regionales y nacionales dan cuenta del proceso de constitución del EZLN. Lo explican como resultado de experiencias diversas, así como producto de una elección política. El neozapatismo indígena de la selva proviene de una larga tradición y experiencia de organización campesina (Marion Singer, 1988; Collier, 1994, Bartra, 1985, 1992) así como de procesos de colonización obligada que propiciaron la mezcla y yuxtaposición de discursos de distinto signo (De Vos, Jan: 1999, Leyva, 1994; Leyva y Ascencio:1996, Leyva:1999a )

En la decisión por la vía armada del EZLN pesa el desencanto con las vías políticas estatales y federales (Guillén, 1988), así como la existencia de un "imaginario" radical, heroico y sacrificial. Sin embargo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional inicia desde el día del levantamiento una interacción que lo hará irse transformando hasta posicionarse como actor político, capaz de dialogar con la sociedad civil, e innovar y renovar su discurso político e identitario.

El neozapatismo apunta a una tensión irresuelta en los movimientos sociales latinoamericanos contemporáneos, como los Sin Tierra en Brasil y los Piqueteros en Argentina, entre radicalismo y democracia (Rubin, 1998), y también hacia los límites de la democracia formal y su conversión en espectáculo político.

En el desarrollo de esta parte dibujaremos lo que hace del neozapatismo indígena un movimiento localizado y en interacción con tradiciones políticas, religiosas y de resistencia étnica, así como el momento y los procesos que lo configuran como un movimiento nacional e internacional, como un Nuevo Movimiento Social.

### **Los antecedentes: "La democracia es el pueblo en armas, primera llamada"**

La historia de Chiapas anterior al levantamiento es rica en procesos complejos de organización social campesina e indígena, propuestas de relacionamiento con el estado mexicano, y reposicionamiento de actores sociales. Estos procesos y experiencias diversas en su conjunto componen lo que podemos llamar su *horizonte de posibilidad*.

En los últimos cuarenta años, Chiapas ha sido escenario geográfico y simbólico de luchas de definición de la Nación: la lucha por la tierra, sus antecedentes agraristas 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,

---

global" al neoliberalismo.

Tome este subtítulo de Armando Bartra, 1985, *Los herederos de Zapata, Movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*. Ediciones ERA, México

Viqueira: 1999)<sup>5</sup>; la experiencia organizacional 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 catequismo indígena como resultado de la opción por los pobres de la Diócesis de San Cristóbal, así como el desarrollo de un catequismo con visión de género, que dio origen a la Coordinación Diocesana de Mujeres CODIMUJ, de la Diócesis de San Cristóbal, fundada en 1992, después de cuarenta años de trabajo de las mujeres agentes de pastoral (Kovic:1994; Gil Tébar: 1999), el movimiento magisterial independiente, la afirmación de una *nueva indianidad*, que deriva en procesos de afirmación manifestada en la defensa de la lengua, del saber médico, de la solidaridad comunitaria, e incluso, en los estudios académicos de la zona donde colaboraron indígenas y no indígenas, y que en mucho, contribuyeron a revalorar y recrear la cultura indígena, a visibilizar y promover las identidades étnicas, son actores centrales en este proceso.

El proceso de colonización de la selva, en oleadas desde los años treinta pero con mayor expansión en los setentas propicia la convivencia multicultural en un contexto de aislamiento, que imponía la reconstrucción de la vida comunitaria (Leyva: 1994, 1996; Womack: 1999). Esta tuvo que basarse en el respeto a la pluralidad. Viejos antagonistas hicieron de sus diferencias la base de su unidad: la diversidad religiosa y étnica que en otros lugares de Chiapas había conducido a la intolerancia y la violencia, fueron superadas significativamente, por la ausencia del aparato oficial. Ocurría ahí un extremo de yuxtaposición y generación de sentido entre la comunidad religiosa y la comunidad política. Modelo de comunidad "postpriista" (Leyva:1996, 1999a), y hasta cierto punto, poscolonialista (es decir, posindigenista).

¿Porqué los caminos de la organización, la indianidad, y la palabra de dios, necesitaron del camino de las armas<sup>6</sup>? ¿Porqué este camino aglutinó a amplios sectores indígenas y campesinos, convirtiéndose no en un levantamiento guerrillero aislado, sino en un movimiento con amplia base social, que ha logrado desarrollarse propositivamente por más de diez años en base a la adhesión de una parte considerable de la población indígena, así como de las redes nacionales e internacionales que lo apoyan? Trataremos de dar respuesta a estas interrogantes en las siguientes páginas.

---

<sup>5</sup>Que se puede caracterizar como el crecimiento demográfico sin alternativas de inserción en términos productivos, proceso que en conjunto podemos caracterizar de crisis del modelo de desarrollo nacional, donde la relación entre el campo, la agricultura, y el "desarrollo" estalla.

<sup>6</sup> Jan de Vos, 1999, refiere en detalle estos cuatro caminos que confluyen para conformar el EZLN como movimiento armado.

## Genealogía de la ruptura / Cartografía de las continuidades

En 1996, un 13 de septiembre, 1111 neozapatistas indígenas marchan al zócalo de la ciudad de México. En 1984, Bartra describe así la Marcha Campesina del 10 de abril en el zócalo de la ciudad de México:

"[D]espués de casi setenta años de agrarismo institucional las banderas de Zapata regresaban simbólicamente a manos de los campesinos y recuperaban su condición revolucionaria" Bartra, A. (1985:154)

Bartra se refiere a una gran marcha campesina. Diez años después la sublevación era indígena y las demandas fueron, entre otras, la lucha por la tierra. Muchos de los protagonistas de ambos movimientos son los mismos, o al menos, comparten una historia común: organización campesina, toma de tierras, cooperativas ejidales. Sin embargo, hoy sus identidades son otras, y su enfrentamiento práctico y discursivo con el estado ha cambiado de manera radical.

En su libro *Los herederos de Zapata*, Armando Bartra expone la historia del movimiento campesino y del agrarismo mexicano posrevolucionario hasta 1984. La hipótesis que se delinea a lo largo del texto, es la de que en los años setenta ocurre una inflexión en el movimiento campesino en México. Se sintetizan dos procesos paralelos en esa época: el fracaso de la política agrarista del estado, y la radicalización del movimiento campesino. También se puede encontrar en esta década el inicio de un nuevo indianismo, crítico al indigenismo oficial, cuyas fuentes están en la academia donde encontramos círculos de antropólogos que rompen con el indigenismo, y en la iglesia, con el viraje hacia la opción por los pobres. Ambos procesos tomaran mayor forma en los ochenta.

Bartra muestra la existencia de la alternativa agraria radical (movimientos campesinos) y su constante refuncionalización a través de la reforma agraria (Estado). Desde los 20s, se desarrolla por un lado, el agrarismo oficial y por el otro, el independiente y militante. Lo que empieza siendo un reparto agrario como concesión del estado, un *agrarismo político coyuntural* necesario para restablecer el orden y lograr una base de apoyo al estado precardenista, se convierte con Cárdenas en un *modelo de desarrollo agrícola* que pretende transformar la propiedad rural.

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 se organizaba a los campesinos a través de

organizaciones dirigidas por el estado y la distribución de la tierra generaba nuevas formas institucionales de caciquismo<sup>7</sup>.

Cautivo de su origen, el Estado mexicano del siglo XX mantiene una ambigüedad, a través de la cuál refuncionalizar la retórica y la simbólica revolucionaria popular al tiempo que desarrolla medidas antipopulares. El agrarismo institucional posrevolucionario pacifica al movimiento campesino, somete (o trata de someter) a los cacicazgos regionales y encuadra a los trabajadores dentro de las estructuras "revolucionarias" del nuevo estado. Es Cárdenas quien avanza mayormente el modelo de un Estado social. Cárdenas<sup>8</sup> cumplió todas las demandas del agrarismo radical menos una: la organización política independiente del campesinado (Bartra:1985) El Estado mexicano poscardenista queda marcado por ese guiño con y para el campesinado. A partir de entonces, las necesidades políticas imponen una y otra vez la *renovación* del agrarismo oficial, y en mucho, la arena del movimiento campesino independiente es la 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"...ibid, p.15.

Estas líneas, datadas en 1985, explican mucho del telón de fondo de la gesta neozapatista contemporánea. El neozapatismo popular excede al campesinado, y en tanto imaginario, hoy sustenta la posibilidad de definir una nación alternativa. La "disputa" por Zapata está en el centro del discurso del estado priista y de los discursos contrahegemónicos, que lo reivindicán para la construcción de una nación mexicana distinta (ver Stephen:2002). Es ahí donde interviene el neozapatismo, como parte de la construcción de un nacionalismo desde abajo, que retoma los símbolos nacionales "fuertes", como Zapata, la bandera, la noción de patria, alineando sus contenidos hacia una propuesta incluyente y amplia de la Nación.

El grupo de militantes maoístas que incursiona en la selva lacandona y que conduciría a la constitución del EZLN entró en contacto con indígenas para quienes

---

<sup>7</sup> 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. Erasto Urbina es 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, la comunidad revolucionaria institucional. CNC, PRI e INI para los años cincuenta son los "new brokers" que buscan modernizar las comunidades en los Altos. Al norte y al este de de los Altos, el estado era menos fuerte. La simbiosis entre clientelismo y corporativismo como característica del estado mexicano posrevolucionario ha sido señalada por varios autores.

<sup>8</sup> El modelo progresista de Cárdenas hacía ver como única opción para los indígenas su asimilación al estado mexicano, a través de su desindianización. Ver Aída Hernández, 2001, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. CIESAS, México.

Zapata era parte de su lucha<sup>9</sup>, algunos habían participado en las acciones promovidas por organizaciones independientes, otros habían obtenidos sus tierras como producto del tardío reparto agrario que llega a Chiapas en los cincuenta y sesenta. Muchas comunidades se fundan a partir de que son dotadas del ejido, y el acceso a la tierra les permite reconstruir, a través de su comunalidad, su identidad étnica y su indianidad (Rf: van der Haar:2001)

La opción de "la lucha" clandestina militar, es una transgresión evidente al marco de confrontación/negociación con el estado. Declarando la guerra al "mal gobierno" el EZLN reeditaría simbólicamente la revolución mexicana pero actualizada y ampliada, retomando el *imaginario* contenido en el zapatismo. Analistas como Harvey (1995, 1998) han visto en el movimiento zapatista contemporáneo la crítica más potente a la ciudadanía corporativa del siglo veinte mexicano. Como apunta Bartra (1985) el estado se construye también de abajo para arriba<sup>10</sup>. Las políticas clientelares y corporativas del estado van formando una ciudadanía corporativa, una cultura política, una manera de hacer política.

La década de los setentas<sup>11</sup> es el inicio de la ruptura con ese modelo de ciudadanía y de política, que se va a ir articulando más claramente en las dos décadas siguientes. La rebelión zapatista, en ese registro, puede ser vista como el movimiento más reciente en un largo ciclo de demandas por "la dignidad, la voz y la autonomía" (Harvey, op cit). Su novedad es la integración de un discurso democrático que articula un rango mucho más amplio de demandas que los anteriores movimientos: del acceso a la tierra, a la paz con dignidad, la justicia, la independencia política, el reconocimiento y el derecho de la diferencia.

---

<sup>9</sup> Interesante la aseveración de Marcos cuando refiere que ellos querían hablar de política, y los indígenas querían estudiar historia.

<sup>10</sup> "La acción agraria durante el cardenismo no fue un acto voluntarista y respondió a evidentes presiones sociales; pero sin duda revolucionó el panorama rural del país. Miles de campesinos vieron cumplidas sus demandas y otros obtuvieron, incluso, lo que no se habían propuesto. Pero nada de esto fue gratuito, y en 1938, con la fundación de la CNC, el estado mexicano le pasa la cuenta al movimiento campesino" Bartra:1985:64 Para este autor, Cárdenas cumplió todas las demandas del agrarismo radical menos una: la organización política independiente del campesinado. (ibid. p. 65)

<sup>11</sup> 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, Singer, 1988) El estado interviene más en la actividad productiva del agro. Bartra plantea que el Echeverrismo desarrolla un "neozapatismo 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 72 y 73. El agrarismo oficial reagrupa las organizaciones campesinas oficialistas en un Congreso Permanente Agrario, que integra la CNC, el CAM y la UGOCM. En 1975 se transforma el DAAC en Secretaría de la Reforma Agraria en 1975. La inversión pública en fomento agrícola pasa de 2628 millones en 1970 a 17 595 millones en 1976, el crédito al campo crece un 23% anual entre 70 y 75, los precios de garantía aumentan a partir de 1973, se impulsa un plan maestro de organización y capacitación campesina, se generan empresas estatales como Tabamex, Inmecafe, y se amplía el radio de acción de Conasupo. Se crean aparatos adicionales como el Fondo Nacional para el Fomento Ejidal.

En términos de viabilidad económica, ocurre también en los setentas una "novedad". Un modelo de ejido con alto potencial agrícola y organizado de forma colectiva. Son empresas agrícolas que establecen que la producción de henequén, caña, algodón, tabaco, café, trigo, ya no es monopolio de los agricultores privados, siendo incluso, en algunos casos, dominante la producción ejidal (Bartra; 1985). Entre 1970 y 1980, el estado mexicano multiplica sus agentes económicos en el campo: el Banrural y la Conasupo, los técnicos y promotores, los maestros bilingües, en zonas cada vez más remotas. Para fines de los ochenta su ingerencia económica 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 oficial. El estado es reconocido más claramente como fuente de recursos productivos. El estado mexicano *perdía legitimidad agraria pero aumentaba su legitimidad agrícola*, dice Bartra, y agrega, anunciando 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 estado salinista "modernizaba" la estructura clientelar a través de los programas productivos en su programa de desarrollo social, PRONASOL, y para el campo, a través de PROCAMPO. Por otra parte, desmantelaba la estructura constitucional que seguía garantizando la propiedad comunal, reformando en 1992 el artículo 27 e impulsando fuertemente el PROCEDE (Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos). Reconocerse como propietario individual era una necesidad previa a la enajenación voluntaria de la tierra<sup>12</sup>. El "free trade" es la nueva visión de la nación, su actualización con el presente neoliberal, la antesala para la firma del Tratado de Libre Comercio. (Stephen: 2002). Todo este proceso es la gota que derrama el vaso de la insurgencia neozapatista.

El PROCAMPO funciona subsidiando al productor, y no a los precios como anteriormente y para ser candidato al subsidio el campesino debía demostrar la propiedad. Todo el esquema de la tenencia de la tierra es promovido a pasar a la propiedad individual versus la ejidal y comunal.

---

<sup>12</sup> 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.

## **“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 re/presentar y resolver las necesidades mayoritarias en el país. La erosión política de la Central Nacional Campesina, CNC, va a la par del auge y al mismo tiempo el límite de la organización campesina independiente que se desarrolla durante los ochentas, notoriamente la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos, CIOAC, y las Uniones Ejidales de la Selva, del Oriente y del Norte del estado. La rebelión armada aparece como opción en un contexto de falta de mediaciones políticas adecuadas, se convierte en un camino que adquiere actualidad, tras la derrota de los movimientos guerrilleros de la década de los setenta.

El programa del gobierno salinista combina la desincorporación de instituciones gubernamentales de atención al campo, la eliminación de los precios de garantía y la modificación del subsidio al agro. Combinado con la reforma al artículo 27 constitucional, se esperaba atraer la inversión y hacer más productivo el campo. Una serie de analistas muestran porque el resultado fue más bien la descapitalización del campo (Oehmichen (2003:36 y ss).

El PRONASOL, Programa Nacional de Solidaridad, es el programa fuerte de política social del salinismo. Pieza central en la retórica del liberalismo social en su combate a la pobreza. En el nuevo esquema de “corresponsabilidad”, “El ‘liberalismo social’ asumido como un discurso sustitutivo del nacionalismo revolucionario, recurrió a los indígenas como uno de sus referentes fundamentales” plantea Oehmichen (Op cit, p.41), y ello debido principalmente a tres razones: el carácter histórico estructural de la pobreza de los indígenas, ubicándolo como un problema de “rezago” cuya causalidad se ubicaba tanto en la colonia como en las políticas nacionalistas/populistas. En segundo lugar, porque en el campo, y entre los indígenas, se desarrollaba un importante movimiento social, con mayor independencia del estado. La reforma al cuarto constitucional hecha en 1992 pretendía responder a estas demandas de reconocimiento de los pueblos indios. Confluía además el hecho de que en 1992 se conmemoraban los

500 años del ¿encuentro? de dos mundos. Ello colocaba en una dinámica internacional la cuestión indígena nacional.

Las políticas sociales del estado hacia los indígenas operaba también a través de la principal agencia estatal hacia la población, el Instituto Nacional Indigenista.

Pero el "liberalismo social" era también una manera de reestructurar el partido dominante, de articular 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:2002:43).

Con una retórica que cautivaba a grupos progresista y de izquierda<sup>13</sup>, el salinismo planteaba la integración de la nación respetando al pluralismo, llegando 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 centrado en el grupo que dirigía el gobierno federal, que tenía mayor capacidad de concertación con los movimientos fuera del corporativismo estatal.

Guillén (1999) propone, de cara al desarrollo de la opción armada en el zapatismo, que en Chiapas lo que ocurre es una erosión de las mediaciones políticas tradicionales (caciquiles y de la clase política local) sin la articulación de una adecuada sustitución de mediaciones políticas modernas, es decir, en Chiapas asistíamos al fracaso de la modernización del estado que realizaba el gobierno Salinista. Uno de los elementos centrales que obstruían esta modernización fue precisamente la clase política chiapaneca.

"Los delegados del PRONASOL recibieron el mote de "virreyes", debido al poder absoluto derivado desde el centro y a la cantidad de recursos federales que manejaban" y señala entre los casos más extremos el de Chiapas: "...González Garrido...logró dismantelar la presencia de las agencias federales de desarrollo en la entidad. Los delegados de PRONASOL y DICONSA...fueron removidos de sus puestos. Tres funcionarios del INI, institución que sería uno de los brazos ejecutores del programa...fueron encarcelados bajo los cargos de corrupción. Con ello, los delegados posteriores de Solidaridad se vieron limitados por el poder del gobernador y...sus aliados en la élite chiapaneca" refiere 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", de proyectos relativamente exitosos para sectores importantes de la población rural, como lo planteaba la ARIC-Unión de Uniones, y la opción armada<sup>14</sup>. Desde su punto de vista, el movimiento campesino iba construyendo su autonomía frente al estado a la par que desarrollaba opciones productivas para el campo. En cambio, la postura radical del EZLN optaba por romper toda relación con el estado, arriesgando a la población a un enfrentamiento bélico de un alto costo y de antemano perdido<sup>15</sup>. 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, op. cit. P.53)<sup>16</sup>.

Harvey (1994; 1998) plantea, que 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. Ello se exacerbaba con las medidas neoliberales del salinismo que afectaban al ejido. Paradójicamente, el EZLN era un movimiento armado<sup>17</sup> que planteaba la recuperación completa y radical de la política<sup>18</sup>.

Por su parte, el entorno organizacional de las mujeres indígenas va en aumento durante estos años. En la larga tradición de lucha agraria y campesina que tiene Chiapas las mujeres se incorporan de diversas maneras. Acompañando al movimiento campesino en las movilizaciones que desde los setentas realizaban organizaciones como la 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

---

<sup>13</sup> Notoriamente el conjunto de intelectuales en torno a la revista *Nexos*. Héctor Aguilar Camín y Rolando Cordera, entre otros.

<sup>14</sup> Ver el interesante libro *Entre Montañas y cafetales*, 1989 de Ana Bella Pérez Castro, para ver como se delinearán 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.

<sup>15</sup> Para aclarar las tendencias de los movimientos y focalizar al estado como actor importante en esto : Moguel, Julio, Carlota Botey y Luis Hernández, 1992, *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, ed. Siglo XXI.

<sup>16</sup> Ver el polémico libro de Carlos Tello 1998, *Rebelión en las Cañadas* editado por Cal y Arena, México.

<sup>17</sup> Desde la década de los sesenta los movimientos guerrilleros estaban en el campo, en Chihuahua, Guerrero, Morelos desde los 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, uno de los sentidos iniciales de armarse en las zonas de la selva También la organización para la autodefensa de las guardias blancas de los hacendados y terratenientes.

productivas como artesanales, y también en vinculación con los grupos de mujeres cristianas. Encontramos organizaciones mixtas como la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH) 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, en los Altos, J'pas Lumetik, Nan Choch, ISMAM, y otras. Desde fines de los ochenta se fundan varias ONGs donde académicas mestizas trabajan desde una perspectiva de género problemas como salud reproductiva y derechos humanos, dando talleres y acompañando a mujeres indígenas. (Olivera, Mercedes: 1994; 2001 y Hernández Castillo: 1994)

En San Cristóbal se fundan ONGs 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. El trabajo de estas ONGs comprometidas con las mujeres indígenas es muy importante, y 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 cristianas 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

La cercanía con la experiencia del refugio guatemalteco en los ochenta es otro referente importante en los modelos de representación de los géneros a los que tienen acceso las mujeres indígenas chiapanecas. En conjunto, y a través de un trabajo "de hormiguita" de varias instancias no necesariamente coincidentes ideológicamente entre sí, se va abonando, desde distintos lugares, al *despertar feminista* de las mujeres indígenas, entendido como una *conciencia de género localizada en términos culturales y de clase*, conciencia que produce momentos de distanciamiento y autoreflexividad hacia la propia cultura, al tiempo que momentos de unidad y defensa cultural frente a las estructuras de dominio y subordinación 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 han ido modificando su posición en el ámbito comunitario, en muchas de las comunidades<sup>19</sup>. 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 cuál nos referiremos más adelante,

El centro de México llega a los noventa con la experiencia de la organización civil<sup>20</sup>, la del movimiento urbano popular, donde la presencia de las mujeres y de un feminismo popular saltó a la vista (Tuñón: 1997, Stephen: 1997). Después ocurre la tragedia del terremoto de 1985, y aumenta la capacidad de intervención y organización inmediata de la sociedad civil. Todo esto confluye en el gran movimiento que apoya la candidatura de Cárdenas para 1988, año del fin de la revolución institucionalizada hecha gobierno, si no fuese por la "ingeniería electoral" del fraude y la caída del sistema. Con la derrota del recambio político por la vía electoral no había mucho por donde ir. Siguiendo a Harvey, la rebelión neozapatista de 1994 es una crítica tanto a la ciudadanía corporativa rural, como a la visión estrecha de la ciudadanía democrática electoral. Y como veremos, desde su inicio incluye la desigualdad de género en su horizonte de democracia ideal.

La indianidad vuelta reivindicación político-cultural se iba desarrollando desde los setenta. El Primer Congreso Indígena organizado por la Diócesis y efectuado en San Cristóbal del 12 al 15 de Octubre de 1974 es considerado como el inicio de una conciencia colectiva indígena. Kovic<sup>21</sup> 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. En el Congreso de 1974 participan 1230 delegados representando a 327 comunidades de las cuatro etnias principales: tzeltales, tzotziles, tojolabales y choles. El evento, convocado por el Gobernados Velasco Suárez y coordinado por Don Samuel Ruíz marca también el inicio de un nuevo camino para la Diócesis 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 incluso del Estado e incluso de la Iglesia (P Contemporáneamente surgía el grupo de

---

<sup>19</sup> La experiencia es diferenciada regionalmente. En lo general, los Altos se considera una zona más tradicional que la Selva.

<sup>20</sup> Coincido junto con Harvey en la visión de Monsiváis sobre el significado de estos años como los de la "sociedad que se organiza" contra la visión de Sergio Zermeno, 1996, *La sociedad derrotada. El desorden mexicano de fin de siglo*. En los 80 es más clara la lucha contra el clientelismo, el caciquismo y el presidencialismo, inicio de una nueva noción de ciudadanía. Foweraker (1990) señala para esta década un profundo cuestionamiento del sistema político, formándose una concepción que va "de favores a derechos". 1230 delegados representando a 327 comunidades de las cuatro etnias principales: tzeltales, tzotziles, tojolabales y choles.

Barbados en 1971. Constituido por prominentes antropólogos, intelectuales y líderes indígenas<sup>22</sup>, emitieron los resultados de sus reuniones en documentos conocidos como Declaración de Barbados I (1971), II (1977) y III, (1993). Textos motivados por el etnocidio practicado en Latinoamérica, tuvieron gran influencia en las prácticas misioneras, académicas y de los movimientos indígenas. 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.

En 1992 el estado salinista reforma al artículo 4 constitucional reconociendo a México como nación pluricultural. Del inicio de la consciencia y la organización indígena marcada por el Congreso de 1974 a este reconocimiento de 1992 parecería que mucho trecho se había caminado. Sin embargo, la irrupción del movimiento indígena armado en 1994 muestra que se vivía un desatimiento. Los indígenas no sólo no se sentían reconocidos en el México pluricultural del salinismo, que también reformaba el artículo 27 constitucional referido al reparto agrario y a la existencia del ejido, sino que muy pronto perfilarían la idea de un modelo de nación autonómica (Hernández, Aída:1998). La masiva marcha indígena del 12 de Octubre de 1992 en las calles de San Cristóbal de las Casas, que para conmemorar el "Encuentro de dos mundos" tiraba la estatua del conquistador español, Diego de Mazariegos, era la primera manifestación del neozapatismo indígena, y la clara visibilización de su lectura de las políticas estatales y nacionales 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 iniciaba ya dentro de un nacionalismo que había logrado mantener su hegemonía ocultando en la terminología del desarrollo la operatividad de su etnocentrismo. Es así como se unen los "cuatro caminos" que mencionábamos arriba: el de la "lucha" que es la agraria y campesina, que rompe con el modelo productivista y de competencia por los recursos del estado; el de la tradición, la reivindicación de la etnicidad que le va dando al movimiento su carácter de reconocimiento cultural; el de la palabra de dios, camino del acompañamiento de la iglesia a través de la opción preferencial por los pobres; y el de las armas, la organización

---

<sup>21</sup>Véase Christine Marie Kovic, "Con un solo corazón: la iglesia católica, la identidad indígena y los derechos humanos en Chiapas", en Nash et al. 1995, *La explosión de las comunidades en Chiapas*, IWGIA, Copenhague. Pags, 109-120.

<sup>22</sup> Entre otros Darcy Ribeiro, Alicia Barabas, Miguel Alberto Bartolomé, Salomón Nahmad, Joao Pacheco, Guillermo Bonfil Batalla.

política insurgente. La opción armada cubre las otras al momento de la insurgencia, pero no las elimina, y de hecho, se articula dialógicamente con ellas.

El EZLN toma San Cristóbal el primero de enero de 1994 y declara la guerra al "mal gobierno", en una guerra que dura doce días, y que da paso a un proceso de paz que sigue en marcha donde se pone a discusión un proyecto de nación incluyente y autonómico así como el desarrollo de una política democrática. Poco a poco se va visibilizando la verdadera magnitud del movimiento indígena neozapatista. Mejía y Sarmiento. 1987, plantean que el movimiento indígena en México es más de comunidades que de etnias. La lucha agraria en el campo también se centra en la entidad comunitaria. Las comunidades han sido la base de la participación en las organizaciones campesinas independientes y también lo es del movimiento insurgente. La comunidad indígena sin embargo, se construye en relación profunda de las formas del estado, como bien lo demuestra Rus (1995) en su estudio sobre la comunidad revolucionaria institucional en los Altos de Chiapas de 1936 a 1968. Los estudios de Leyva (1999a) de las comunidades multiétnicas de la selva lacandona a inicios de los noventa nos hacen pensar en un modelo más democrático, pluricultural y pospriista, quizá, como la autora refiere, por la ausencia del estado.

El neozapatismo tuvo que ser adherido a nivel comunitario para poder avanzar dentro del tejido cultural indígena. Es de esta relacionalidad práctica con el mundo indígena, con su cosmovisión, donde encuentra en tanto discurso, su posibilidad de desarrollo como un *otro discurso*, más inclusivo, menos vanguardista y totalitario.

Si bien el movimiento neozapatista indígena es un movimiento de comunidades más que de etnias, revalora y en ocasiones reconstruye la etnicidad. Es de señalar el hecho de la prevalencia del campesinado como categoría en los estudios de los setentas y ochentas, que invisibilizaba hasta cierto grado la pertenencia étnica, así como ahora predomina la visión indianista que quizá oblitera la pertenencia al campesinado del actor social estudiado. Así, donde hoy aparece muy nítidamente un nuevo sujeto político centrado en sus demandas étnicas o identitarias, encontramos, como hemos visto, en su historia política al "viejo" campesinado organizado en su lucha por la tierra (Hernández: 1998, Mattiace, 2003).

La pertenencia a la comunidad ha sido la base de la organización y movilización del EZLN. Son las comunidades las que se adhieren al movimiento neozapatista. Es a través de sus estructuras de autoridad y decisión que se opera la movilización social. La afirmación y el enriquecimiento de la identidad étnica ha ido acompañando el desarrollo

del movimiento. No existe un modelo único de comunidad indígena zapatista, así como no lo hay de "comunidad indígena" en general<sup>23</sup>, no sólo por la diversidad étnica de las comunidades, sino también por la heterogeneidad de su historia política y adscripción religiosa.

Dentro de un contexto de configuraciones múltiples y de historias y tradiciones políticas particulares, no podemos hacer generalizaciones, es decir, no podemos hablar de La comunidad zapatista contemporánea. Esto es más claro cuando indagamos sobre el carácter democratizador del zapatismo indígena en el ordenamiento de género. Por ejemplo, Sebastiana, joven tzeltal de una comunidad de Ocosingo, que trabaja desde 1994 en una ONG feminista de San Cristóbal de las Casas, refiere: "Con el zapatismo hay cambios, pero no en todas las comunidades. A veces el cambio ha sido para mal, en contra de las mujeres. *Cuando el zapatismo es de ser jefe, mandar, golpear*, pues entonces así pasa, como en mi comunidad..." entrevista personal, San Cristóbal, marzo 2000.

En cambio Martín, investigador de otra ONG de Comitán, refiere el caso contrario: "Nunca he visto una comunidad donde las mujeres participen como en Betania, comunidad tzeltal, cerca de Patihuíz, en la selva. Asistí a una asamblea, era el año 1993. Las mujeres participaron y cuestionaron..."

Entonces, el neozapatismo y sus significados concretos en relación al ordenamiento de género, dependen mucho de la tradición política local anterior, de las estructuras de poder de las comunidades que se incorporan al movimiento. El ejemplo de Betania corrobora lo planteado por Leyva (op cit) en relación a las comunidades de la selva y su capacidad de organizarse de manera más horizontal e inclusiva.

Hasta aquí las líneas de continuidad y de ruptura que el EZLN representa en la política regional y nacional, replanteando los alineamientos políticos de diversos actores, y dejando ver de manera muy transparente los contenidos racistas y culturalmente discriminantes que han acompañado al desarrollo de una sociedad desigual. Dominación cultural y dominación social se evidencian en su articulación.

### **Imaginando/creando nueva comunidad política**

La historia del neozapatismo mexicano es otra después del primero de enero de 1994. Tras la irrupción pública del EZLN, los primeros comunicados dejan ver una discursividad que se va separando cada vez más de los discursos de la izquierda

---

<sup>23</sup> Ver textos como los reunidos en *La explosión de comunidades en Chiapas*, de varios autores, editado por IWGIA en 1995.

guerrillera tradicional latinoamericana. La respuesta de la sociedad civil nacional e internacional para detener la guerra y dialogar con los indígenas armados conformó el inicio del tercer nivel del Nuevo Movimiento Zapatista señalado por Leyva, el de su dimensión nacional/internacional. Así, el zapatismo después del 94 se configura no sólo como organización armada y movimiento regional indígena en Chiapas, sino como movimiento social nacional y global. En este apartado nos vamos a referir al Movimiento Zapatista frente a la Nación, y en sus dimensiones como movimiento internacional. Su dimensión regional será explorada como parte del capítulo cuatro.

Los movimientos sociales son grandes laboratorios de construcción de lo posible, productores de nuevas formas de socialidad (Alvarez, Dagnino y Escobar, 2001), espacios que en las sociedades contemporáneas ponen a interactuar ejercicios de poder, de representación política y políticas culturales que no encontrarían cabida en la política o la cultura de todos los días, es decir, en las instituciones hegemónicas de nuestro presente.

La discusión en torno a los nuevos movimientos sociales tiene que ver con el abandono del paradigma de la lucha de clases como motor central de la explicación de los fenómenos sociales, y la inclusión de una perspectiva que busca más que el carácter instrumental de los movimientos, sus efectos en términos de su potencial transformador de estructuras ideológicas y culturales, simbólicas e imaginarias, en la lucha por crear nuevos sentidos en la vida social y política. Los nuevos movimientos sociales han sido analizados como espacios donde diversos actores sociales luchan por incidir en las definiciones de lo común y los proyectos de futuro, desde sus propias identidades, de hecho, en un proceso de afirmación y transformación de las mismas. Son espacios privilegiados para comprender las vinculaciones entre lo cultural y lo político.

Los movimientos sociales actúan sobre prácticas y representaciones culturales hegemónicas a través de sus propias políticas culturales, ya sea desestabilizándolas o afirmándolas, renegociando sus significados, pero siempre interviniendo en los imaginarios sociales, actuando sobre el espacio de las representaciones. La hegemonía es dominante pero nunca completa o total, siguiendo a Williams (1994) quien desarrolla el concepto de hegemonía presente en Gramsci<sup>24</sup>, y siempre existen en la sociedad formas culturales y políticas alternativas o claramente opositivas. Por otra parte la cultura de

---

<sup>24</sup> Raymond Williams es uno de los autores que desarrollan desde el marxismo la perspectiva inglesa de los estudios culturales, a partir de la propuesta de Gramsci en torno a la hegemonía. El concepto de hegemonía en Gramsci lo refiere a una dimensión simultáneamente política y cultural. Aparece por primera vez en el análisis de las clases subordinadas italianas, en el ensayo La Cuestión Meridional, y su desarrollo posterior lo hace en los Cuadernos de la Cárcel, sobre todo en el Cuaderno 13 y en el 19.

la resistencia forma parte del cotidiano de las clases subordinadas, como lo muestra Scott (2004). Las luchas populares trabajan sobre la memoria, las prácticas culturales, los símbolos políticos y las normas legales. La apropiación popular de discursos institucionales cambia su significado al articularlos con discursos alternativos que provienen de distinta clase, género o cultura.

“La novedad de los NMSs (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).

Alain Touraine en 1988 en su libro *Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society*, conceptualiza a los NMSs como propios de las sociedades posindustriales, y en relación a demandas no atadas a situaciones materiales o de clase, sino a los ámbitos de las identidades y los significados culturales. Los NMSs fueron vistos como sólo en el ámbito de “nuevas” demandas: pacifistas, ecologistas, feministas, y propios de los países desarrollados. Mientras, en América Latina lo que ocurría eran “luchas sociales”, acciones dirigidas al estado para buscar soluciones de demandas particulares. Sin embargo, coincido con la tendencia que conceptualiza a los NMSs por cómo rompen con las prácticas tradicionales de la acción colectiva, y en ese sentido los NMSs latinoamericanos de las últimas dos décadas se caracterizan no por su composición social o su crítica cultural a la modernidad, sino por las nuevas prácticas políticas, su cuestionamiento a los términos de la representación política. (Slater: 1985, Foweraker y Craig: 1990).

Los movimientos sociales representan estrategias graduales de expansión del horizonte de lo posible, 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, como puede verse al analizar otros órdenes de jerarquías, por ejemplo, la de género. 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 presentes<sup>25</sup>.

El movimiento zapatista se vuelve nacional e internacional durante el año de 1994. A nivel nacional, tras la respuesta de la sociedad civil y de las principales voces de los

---

<sup>25</sup>Con el Nuevo Movimiento Zapatista se observan 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 NMSs tendrían desde esta perspectiva un “núcleo duro”, consistente, y una serie de efectos ya no tan consistentes sino que circulan más por la

intelectuales progresistas y la élite democrática, como Carlos Monsiváis, Elena Poniatowska, Pablo González Casanova, Luis Villoro, el gobierno instala el proceso de Diálogo por la Paz y la Reconciliación en Chiapas, que se lleva a cabo en la Catedral de San Cristóbal. El zapatismo deja ver su consistencia singular durante este proceso: los discursos de Marcos, la presencia de la Comandanta Ramona, la presencia del zapatismo indígena resguardando el recinto como cadena humana, junto con sociedad civil nacional e internacional. Se empieza a ver que el movimiento es indígena y con gran presencia en Chiapas.

El EZLN insta una comunicación epistolar constante a través de los comunicados del subcomandante, de sus posdatas, de los comunicados de la Comandancia Indígena. A través de esta literatura se va construyendo un espacio referencial que interpreta la situación mundial proponiendo marcos analíticos como la tesis de la cuarta guerra mundial. Cada vez más en diálogo con intelectuales de internacionales que visitan Chiapas o que están en diálogo con el zapatismo, como Vázquez Montalban, Régis Debray, José Saramago, Susan Sontag, Noam Chomsky, el famoso cineasta Oliver Stone, por mencionar algunos, el NMZ va expandiendo su carácter y sus contenidos globales. Los comunicados son inmediatamente traducidos a varios idiomas y los sitios en la web se multiplican.

El zapatismo de la sociedad civil global resulta ser el claro antecedente de la organización altermundista. El zapatismo cuenta entre 1994 y el año 2000 con grupos de apoyo que se organizan en muchas partes del mundo. A los eventos internacionales que convoca, como el Encuentro Intergaláctico por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, en el año 1996 acuden delegaciones de más de 80 países. Muchos jóvenes ven en el zapatismo un nuevo universo de sentido, y muchos no tan jóvenes exmilitantes de izquierdas y anarquistas reactivan su solidaridad y compromiso político con él. La dirigencia zapatista desarrolla relaciones con innumerables ONGs, agrupaciones políticas y personalidades en un nivel internacional que no sólo apoyan políticamente al zapatismo, sino también económicamente. A las comunidades zapatistas empiezan a llegar recursos y personas solidarias de muchas partes del mundo.

Simultáneamente el EZLN desarrolla una política nacional consistente en una serie de eventos movilizadores con claros objetivos políticos. Son acciones monumentales. La primera de ellas es la Convención Nacional en junio de 1994, en el primer Aguascalientes, construido en la comunidad tojolabal de Guadalupe Tepeyac. El diálogo nacional está en

---

moda y por los estilos identitarios de grupos muy diversos.

marcha. Son momentos de gran actividad política y simbólica, y de grandes convergencias.

Tras intentar "quitarle el pasamontañas" al subcomandante, en un acto preparado televisivamente, el zedillismo fracasaba en su intento de capturar a Rafael Guillén, en febrero de 1995. En Chiapas el Diálogo de San Andrés no fructifica en acuerdos reales y es suspendido en agosto de 1996. Ya estaba en curso la guerra de baja intensidad y la paramilitarización de las regiones cercanas a los municipios rebeldes, según se denuncia en la misma mesa del diálogo. El zapatismo busca dialogar con intelectuales, grupos organizados y sociedad civil en otras arenas, y con un estupendo uso del medio mediático. Ello coincide con la aseveración de que

"...al regresar políticamente, el principio de la comunidad se traduzca en estructuras organizacionales y estilos de acción política diferentes de aquellos que fueron responsables de su eclipse. De ahí la preferencia por estructuras descentralizadas, ... de ahí también la preferencia por la acción política no institucional ...dirigida a la opinión pública, con vigorosa utilización de los medios de comunicación social..." de Sousa Santos (2001:182).

En septiembre de 1996 viaja a la ciudad de México la Marcha de los 1 111. En diciembre de 1997 sucede la masacre de Acteal. El año de 1998 es de resistencia tanto a los paramilitares como a las invasiones del ejército. En 1999 se organiza la Consulta Nacional por la paz y los derechos de los pueblos indios. Cinco mil bases de apoyo del zapatismo indígena visitaban cada municipio del país para realizar la consulta. Mitad mujeres y mitad varones.

Con una sociedad civil todo el tiempo alerta a la suerte del zapatismo, se acercan la contienda electoral del 2000. Sucede la esperada transición política. Tras 75 años de gobierno priista, llega al poder el Partido Acción Nacional, la derecha conservadora del espectro político mexicano, que en ese momento representa y aglutina, a través del "voto útil" la opción por el cambio. En marzo del 2001 la Caravana por la Paz y la Dignidad llega a la ciudad de México. Una veintena de comandantes y comandantas y el subcomandante esperan poder de presentar sus puntos de vista sobre la Ley de Derechos y Cultura Indígenas en dictamen en el Congreso de la Unión. Después de días de debate sobre si los rebeldes podían o no entrar al recinto nacional, los legisladores les permiten pronunciar desde ahí su palabra.

En un acto estremecedor, la voz del zapatismo indígena se escucha a través de la Comandanta Esther. Volveremos sobre los significados simbólicos de este evento más

adelante. La presencia de las mujeres indígenas en todos estos actos preformativos del zapatismo es importante. Siempre está ahí, En muchas ocasiones interviene como parte de la dirigencia del movimiento, en muchas otras lo hace como parte del movimiento de base, Y siempre, a través de su mirada enmarcada en el pasamontañas.

Para De Sousa Santos los NMSs continúan y ahondan la lucha por la ciudadanía, y para Harvey, 1998, en el neozapatismo es central la construcción y la lucha por la ciudadanía. Esta es vista como efecto de múltiples movimientos contra la opresión, la violación de los derechos civiles y políticos básicos, de los derechos humanos, como la realidad cotidiana del México contemporáneo. Mouffe (1999) plantea que la ciudadanía y los derechos están en constante de construcción y transformación<sup>26</sup>.

La ciudadanía entendida más como un disfrute colectivo de justicia social, versus la ciudadanía liberal entendida como derechos y obligaciones individuales frente al estado. La identificación como miembro de un grupo discriminado en tanto grupo es lo que permite estructurar demandas no solo en tanto derechos individuales sino colectivos. Elizabeth Jelin (1990) entiende la ciudadanía más como una empresa colectiva que como una prerrogativa individual, lo cuál nos conecta de nueva cuenta a los movimientos sociales, así como a la pertenencia de género, clase, etnicidad, diversidad sexual, como la base para reconceptualizar la representación política y la idea de la ciudadanía mundial.

El concepto de ciudadanía refiere a un complejo proceso relacionado al poder de definición del ámbito de lo "público". 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). Ser reconocido como miembro de la comunidad política, de hecho, poder redefinir la comunidad política (Arendt:1968). Esta lucha por definir lo común, y por ser reconocido políticamente es algo presente en el movimiento zapatista. La democratización del espacio de lo público es lo que está en cuestión, su expansión y transformación inclusiva. Se quiere una ampliación no sólo de los miembros de la comunidad política que discutan y decidan, sino de las esferas de lo social sobre lo cuál decidir. Esto lo podemos observar también en los métodos de las consultas zapatistas como el referéndum. Monsivais<sup>27</sup> plantea que para México en el 2005 la lucha política es entre clientelismo y ciudadanía, en momentos en que el EZLN convoca a la "Otra Campaña" en un franco descrédito a las

---

<sup>26</sup>La propuesta de la democracia radical, no como régimen, sino como proceso, planteada por Laclau y Mouffe ( 1985). Para Harvey esta postura daría continuidad al proyecto socialista tras la caída del muro y podría resumirse en la Idea de Derecho a tener Derechos.

<sup>27</sup> Entrevista televisiva, octubre 2005

posibilidades y al interés real de los partidos y la política electoral, incluida la de izquierda, de generar cambios democratizantes profundos.

Finaliza aquí el recuento del Movimiento Zapatista y del EZLN en sus dimensiones nacionales y globales. En lo nacional, su tendencia es hacia un nuevo diálogo sobre la nación, en una lucha por el reconocimiento de los derechos y de la ciudadanía plena de los y las indígenas, a través de las formas de un NMS de acciones performativas y mediáticas, que van evidenciando la estrechez de la política formal. En su dimensión global, el NMZ se configura como amplias redes cibernéticas que corresponden a alineamientos de la sociedad civil y del mundo intelectual, político y artístico, que forman la base de las políticas altermundistas de los últimos años.

Contrariamente a una percepción muy extendida, mi conclusión es que el discurso del movimiento neozapatista no está reivindicando "la tradición indígena" sino su transformación. No está pidiendo preservar la "autenticidad indígena", sino su inclusión como sujeto activo de lo nacional. Por ello no se funda en la preservación de "La" identidad étnica, sino en el desarrollo de las identidades. No es un movimiento separatista (aún en sus versiones más autonómicas) sino un movimiento que quiere ser incluido en la redefinición de la nación desde sus propios términos.

Se trata de un nuevo movimiento social que es simultáneamente de reconocimiento y de redistribución. Fraser (1996) ha planteado esta bivalencia en relación al género, que es análoga a la etnia, en el sentido de reconocer dos tipos de demandas, correspondientes a dos planos de la injusticia: la económica y la cultural. Veremos como esto es todavía más complejo al adentrarnos en las demandas de las mujeres indígenas, donde la exigencia de reconocimiento es doble: frente a la nación y frente a sus comunidades.

## Capítulo dos:

### Neozapatismo y nuevos horizontes de visibilización de las mujeres indígenas

La importante participación de las mujeres indígenas dentro del neozapatismo<sup>1</sup>, su visibilidad entre las fuerzas armadas así como en la dirección política no pasó inadvertida. También ha sido evidente la participación mayoritaria de las mujeres en el neozapatismo civil o de base. Eber: 1997, 1997a

La importancia de las mujeres, de su representación y derechos, ha estado presente en el "discurso oficial" del neozapatismo desde su inicio<sup>2</sup>, 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 insurgentas<sup>3</sup>. Todos los comunicados e intervenciones públicas de la dirigencia zapatista son un ejemplo de un tono "políticamente correcto" en relación al género, mucho antes (y quizá son origen) de que este fuera instituido en los discursos oficiales de algunos políticos nacionales<sup>4</sup>. 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 neozapatismo instituye la presencia política y simbólica de las mujeres indígenas en el movimiento.

El análisis sobre el neozapatismo indígena y sus *contenidos de género* fue una preocupación que diversas autoras siguieron desde el inicio de ese movimiento. Aunque todos comparten lo que podemos denominar un interés feminista por la situación de las mujeres indígenas, sus intereses son diversos y van delineando distintas problemáticas. Sin el afán de ser exhaustivo, presentamos los principales ejes temáticos que han sido abordados.

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Por eso me parece equivocado el señalamiento que hace John Womack Jr., 1999, en su introducción a *Rebellion in Chiapas, an historical reader*, Newspress, en el sentido de que el zapatismo incorpora tardíamente el "problema" de las mujeres.

<sup>3</sup> *Yo, Marcos*, de Marta Durán de Huerta, 1994, Ediciones del Milenio, 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, como es su vida en las comunidades, y como están replanteando su lugar de género. Ha habido comunicados 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 como las interesantes entrevistas que algunos diarios han hecho a insurgentas como Alma y Maribel.

<sup>4</sup> Es muy reciente la incorporación de marcas de género en la comunicación política institucional. El uso del los/las, la referencia a las niñas y mujeres como continente no contenido en el neutro-masculino de los hombres es muy reciente en la izquierda. Tal vez una de las corrientes políticas que hizo hincapié en esto fue el trotskismo mexicano, en los años setenta.

El interés por indagar la democracia de género al interior de los movimientos guerrilleros, el lugar de las insurgentas y su espacio de acción y reconocimiento en las filas del EZLN, comparandolo con la situación de las mujeres guerrilleras en centroamérica (Kampwirth: 1996, 1997; 2000)

Los estudios más interesados en el cambio identitario y subjetivo de las mujeres indígenas, en 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 y 1996a, Eber: 1997, 1997a, Eber y Kovic: 2003).

Textos vivenciales, que a través de los testimonios presentan un crisol de experiencias y significados que para tiene el zapatismo para 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 (Belausteguioitia: 1995; 2001, Carbó: 2003).

Finalmente, ensayos que plantean las tensiones del feminismo frente al movimiento zapatista, unos centrando desde un punto de vista feminista la inequidad de género presente en las comunidades indígenas y en el EZLN (Bedregal: 1994, 1995 Olivera: 1995, 1995a, Rojas: 1996) y otros más preocupados por comprender las transformaciones identitarias de las mujeres indígenas, la diversidad cultural a la cuál pertenecen, y desarrollar un feminismo no etnocéntrico (Hernández Castillo: 2000; 2001 Lagarde: 1994, 1997, Marcos: 2005).

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

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 académicas. Algunas llevaban tiempo acompañando las luchas de las mujeres indígenas a través de organizaciones de la sociedad civil. ONGs

La investigación sobre las mujeres indígenas cobra forma en la década de los setenta, aunque sus antecedentes son anteriores. Goldsmith y Sánchez (2000) hacen un balance de estos estudios, delineando los principales marcos analíticos que se utilizan. 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:

“... 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 ...” pag. 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 (2000; 2005), Hernández Castillo (1994, 1996, 2001), Waller y Marcos (2005), Marcos (2000) 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” ya que develan la construcción de subjetividades *alter* correspondientes a las diversidades culturales, imbricadas también con la cultura hegemónica.

Mi hipótesis es que el zapatismo contemporáneo ha *exacerbado el campo enunciativo 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 su horizonte de visibilización. En este capítulo quiero plantear tres horizontes o dimensiones donde esta nueva visibilidad aparece. El primero lo refiero a entrevistas y documentos que muestran a “las mujeres indígenas” a través de sus propias voces. Este horizonte lo compongo de un *corpus* hemerográfico heterogéneo, compuesto por un grupo de entrevistas, crónicas y declaraciones aparecidas en la prensa escrita nacional durante 1994 y 1995, hechas por insurgentas combatientes zapatistas, y por las memorias del Encuentro-Taller “Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones”, efectuado en mayo de 1994.

El sentido del análisis de estos materiales es comparar el horizonte de las representaciones de las mujeres indígenas y sus derechos en dos núcleos diferentes pero dialogantes de mujeres indígenas. Por una parte, mujeres indígenas que están organizadas en proyectos productivos o artesanales y que están en diálogo con mujeres mestizas feministas. En el segundo caso, mujeres indígenas pertenecientes a la organización político-militar. La intención comparativa es delinear continuidades y rupturas en ambos discursos en el ámbito de la significación. Mi hipótesis es la de que en estos materiales se dejan ver las autorepresentaciones que las mujeres indígenas están elaborando en el contexto del zapatismo contemporáneo.

## **2.1 Primer horizonte de visibilidad**

### **-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 porqué 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 en la comunidad, muchas preferían irse con los zapatistas. Y así lo decidían sus familias y comunidades. Si bien el zapatismo era una opción de vida, no era fácil tomar la decisión de dejar ir a los hijos, sobre todo si de mujeres se trataba. Como refiere 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" (Durán de Huerta, Martha:1994:33-34).

El zapatismo se devela como una opción por *consciencia*, rebeldía contra la miseria que hace que los niños mueran, como lo refiere la Capitana Laura, y como una opción de educarse y aprender, como dice la Capitana Elisa; pero también, en el relato de Marcos, es una opción para salir de los mandatos comunitarios en torno al casamiento. 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 o 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 palabras<sup>5</sup>. Esta diferencia es ilustrada por Hermann Bellinghausen en la crónica que hace de una zona zapatista en la selva, el 4 de 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, 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, 5 de abril de 1994.

La mirada sorprendida del cronista nos rebela lo que ve en 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*, podemos agregar, aún solteras, 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 que no podía propiciar ni el ámbito comunitario ni el estado mexicano. 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.

---

<sup>5</sup> Es decir, han logrado lo que ni la modernidad desarrollista de la nación mexicana, ni la comunidad indígena tal y como sobrevive dentro de ella.

No ha sido fácil obtener un lugar más igualitario en las filas del ejército. 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 problema 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 esquirlas 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" Subcomandante Marcos, en Durán de Huerta, Martha:1994:32-33.

El espacio se obtuvo en la lucha, mostrando las capacidades militares y guerreras, es decir, era un espacio negado de antemano por ser mujer, a pesar de que se formara parte del ejército, y se entrenara al igual que los varones. Para Marcos es muy clara la educación de género presente en las relaciones entre los sexos. Aún habiendo leyes zapatistas que garantizaban el lugar de mando de las mujeres en el ejército. sólo la acción ejemplar pudo abrir ese espacio antes contestado.

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. 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 o 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 o 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 como 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, morirse 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 morirse de desnutrición, de hambre, de enfermedades curables*. Ella es una de las más antiguas combatientes del EZ. Era una de dos mujeres de los primeros nueve

compañeros. Uno de los primeros cuadros que “platican” con 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 y sea apropiado por las mujeres no combatientes. Al mismo tiempo, la pertenencia comunitaria de las insurgentas permea el discurso oficial del zapatismo en torno al género. Este es el contexto en el cuál se elabora la Ley Revolucionaria de Mujeres.

### **-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 un Encuentro-Taller “Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones” al cuál asisten 47 mujeres indígenas tzotziles, tzeltales, tojolabales y mames de comunidades de los municipios de San Juan Chamula, San Cristóbal de las Casas, Motozintla, La Independencia, Oxchuc, Teopisca, Ocosingo, Chenalhó, Chanal y Pantelhó. El grupo de mujeres fue de entre 19 y 61 años, una asistente de 14 y otra de 16, y se realizó en San Cristóbal los días 20 y 21 de mayo de 1994<sup>6</sup>. La comunicación fluye a través de la traducción simultánea del tzotzil y tzeltal.

El encuentro fue un espacio de confluencia de mujeres indígenas pero con experiencias muy diversas, desde la pertenencia étnica, la edad. Parteras, artesanas, comerciantes y agricultoras, así como católicas, tradicionalistas y protestantes. El objetivo del encuentro era reflexionar sobre los derechos de las mujeres indígenas y en lo específico resaltar las implicaciones que las modificaciones al artículo cuarto constitucional<sup>7</sup> y la Ley Reglamentaria propuesta por el INI, que reconocía los usos y

<sup>6</sup> 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 Hojarasca, agosto-septiembre. Todas las citas vienen de este último texto.

<sup>7</sup> 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”

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 realizadas en 1992 no habían participado mujeres indígenas<sup>8</sup>. A estos objetivos se agregó la discusión de la Ley Revolucionaria de Mujeres, recién hecha pública en enero de 1994.

Las mujeres reunidas no conocían la Ley de Mujeres del EZLN. Distintos testimonios confirman que la Ley de Mujeres no es conocida de manera puntual entre las comunidades. El Subcomandante Marcos hace una extensa referencia al "primer alzamiento zapatista", refiriéndose al momento, en marzo del año 1993, en que 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 "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

---

<sup>8</sup> 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 1994 *"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.

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".

Si bien es cierto que la Ley no regresa al conjunto de las comunidades, también lo es que su letra sintetiza el sentir generalizado entre mujeres indígenas, sentir que no había sido enunciado en el marco de derechos otorgados por una legislación. En ese sentido, la ley es al mismo tiempo una dirección a la cuál se quiere llegar por parte del EZ, como se deja leer en lo que dice la Mayor Ana María.

"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.

Cuarto: 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”

El Despertador Mexicano, órgano informativo del EZLN, al lado de la Primera Declaración de la Selva Lacandona, Hoy decimos ¡Basta! Distribuido el primero de enero de 1994.

En los puntos del Encuentro-Taller sobre el maltrato a las mujeres y en la discusión sobre la modificación del cuarto constitucional, fueron apareciendo los núcleos que se aproximan a algunos de los puntos de la Ley de Mujeres zapatista. Notoriamente, la idea de que la discriminación y el maltrato viene de la sociedad ladina, de sus autoridades, de los patrones, pero también de la comunidad, de algunos usos y costumbres, y de la relación de género y generacional.

“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. 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...”

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

Y en relación a la costumbre de acordar el matrimonio:

"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. A veces los papás quieren a las hijas o a las entenadas para que sean su mujer un rato y no para el novio...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 universal: "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 la relación entre cambio y 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"

Y 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 sintieron reconocidas en todos los puntos de la Ley Revolucionaria de Mujeres, a excepción del punto nueve, que les pareció sólo para las mujeres zapatistas. 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 del Encuentro-Taller pasan por el papel de actrices sociales que hoy toman las

mujeres indígenas; su capacidad de agencia, de autoreflexividad, de distanciamiento de su propia costumbre al tiempo que afirmación de su cultura, y el reconocimiento de la discriminación en las relaciones interétnicas. En ambos espacios se producen autorepresentaciones de mujeres activas frente a sus condiciones inmediatas y a los procesos que viven.

En las palabras de las insurgentas vemos la marca de nuevas experiencias, la del mando y la lucha: se habla 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, que ha provisto a las mujeres lo que las comunidades no. La nueva comunidad política provoca una nueva consciencia identitaria, que necesita también de un mito fundacional (*antes, en mi comunidad, yo no sabía nada*). Dicho en sus palabras, lo que no se sabía era leer, hablar español, mandar. Saber la política. Justamente las atribuciones masculinas en el orden comunitario. Podríamos asegurar junto con Oehmichen (2000) que estos ámbitos se tornan ambiguos dentro del contexto de la organización armada, no siendo esto tan claro en el contexto comunitario; pero incluso en esta experiencia excepcional (es decir, no ordinaria) del zapatismo armado, Marcos resalta la dificultad que los varones tienen al ser "mandados" por una mujer.

Ello amenaza los fundamentos simbólicos de su propia virilidad. Marcos coloca esta intolerancia en el orden de la educación (así son educados los hombres), y plantea que ello se supera (acaso) cuando las mujeres muestran su habilidad (su hombría) en la práctica. La paridad entonces es incontestable, por lo menos en la estructura del ejército. En términos cotidianos entre los miembros de las fuerzas armadas contribuye a ello el que los varones deban realizar trabajos no propios de su género, como lavar y hacer la comida. Y también la norma de que las parejas deciden cuando y con quien se casan, y también si se separan. Paridades impensadas (Lagarde: 1997) que dejan ver la posibilidad de la no correspondencia entre sexo y género, o dicho de otra manera, la flexibilidad del orden de género. Esto último es una actividad que se extiende a los Municipios Autónomos, en la experiencia del proyecto educativo. En Ch'ib'tik me relataron las mujeres que los jóvenes de todo el Municipio se reúnen durante una semana al mes para estudiar la secundaria. Se forman brigadas para cocinar. Los hombres aprenden incluso a hacer la tortilla.

Las combatientes se presentan al público conscientes de que representan al movimiento armado. Lo que le llama la atención al cronista (Bellinghausen) es encontrar una fuerza identitaria no dogmatizada, no presentada como una serie de preceptos revolucionarios, sino arraigada a la vida tal y como esta es en las montañas y las selvas. Contestataria de tanta miseria y de la discriminación hacia lo indio. Muy singularmente, la referencia a la muerte de los niños, que es una preocupación humana pero que propiamente atañe a las mujeres, a la capacidad de dar vida, de "hacer nacer"<sup>9</sup>. Se trata de una formación identitaria múltiple, que además se nutre del reconocimiento político-militar, y del autoreconocimiento de ser un actor, un elemento activo en la creación de mundo.

Por su parte, encontramos en las reflexiones de las mujeres indígenas del encuentro-taller la experiencia de vida de las mujeres en las comunidades, vista a través de mujeres indígenas que están en diálogo con las feministas mestizas. El encuentro conforma en sí mismo un espacio dialógico, donde la comunicación convoca a 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 la costumbre comunitaria, la posición que se ocupa desde las distintas actividades 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, la ausencia de espacios para la participación; e incluso, hacia ellas mismas, 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 hacer daño a nadie".

Cambiar la *doxa* a través de otras normativas éticas es la mayor confluencia entre 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

---

<sup>9</sup> Sentido de acción como la describe Hannah Arendt, 1974 *La Condición Humana*, pp. 233 y ss

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 se enuncian desde la pertenencia cultural, y desde la subordinación de clase, etnia y género. Su feminismo se hace más incluyente porque reconocen una agenda de las mujeres indígenas, que puede ser muy diversa a la suya propia. La "acción" feminista de alguna manera se descentra y da paso a los enunciados de sujetos situados que construyen un terreno común.

## **2.2 Situando/sitlando 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 en la dirigencia del movimiento y en diferentes actos preformativos del EZLN ha tenido en relación a la Nación. Este apartado revisa episodios, imágenes, fragmentos significativos, en su desempeño simbólico, y como intervención política, que van situando a la Nación en sus contenidos clasistas, etnocéntricos y sexistas, así como alguna literatura al respecto.

La "cultura popular" mexicana, entendida como los símbolos y significados contenidos en 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. Entiendo más bien que tanto la cultura popular como la dominante se producen en una mutua relacionalidad, a través de una lucha cultural, que en gran parte, es una lucha por la interpretación de los símbolos y los significados que las unen como un terreno común, producto de una historia común (es decir, de una genealogía).

Esta "dialéctica de la lucha cultural", como la denomina Hall (1981:233) esta particularmente presente en la intervención política del neozapatismo, la cuál nos ofrece una rica coyuntura para analizar lo que Nugent y Joseph (1994) plantean en su libro cerca de la "formación del estado":

"The argument...for *state formation* runs as follows: no historical or contemporary form of ruling can be understood (1) as or in its own discursive regime or image repertoire terms; (2) without investigating the historical genealogy, archaeology, origination (and transmutation) of those terms as forms; (3) without an awareness of "Abroad" (...) both as positivity or as the negativity of the impositions of cultural-political imperatives (for example with regard to Aid or US Aid); and (4) in ways that *silence* the generic and the racist features of "politically organized subjection" (...) What a "state-formation" approach promises is a way of overcoming (for the region of its focus) the antinomies ( of both marxist and bourgeois scholarship) between Constraint and Consensus; Force and Will; Body and Mind; Society and Self. In sum, the objective and the subjective...in other words, *patriarchy, racism, and classism* become visible as constitutive features of rule..."<sup>10</sup>.

Son varias las consideraciones que subyacen a esta noción: 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"<sup>11</sup>.

Los estudios sobre el Estado mexicano difícilmente son enmarcados desde los estudios culturales. Asumidos como realidades autónomas, o en último caso, con especificidades que sostienen su absoluta separación discursiva, los estudios del Estado solo hablan del Estado, y los estudios sobre los movimientos sociales, el género o las subjetividades no logran incorporar(se) en el cuadro mas general donde de manera cotidiana se (re)construyen las relaciones sociales en su multidimensionalidad. Recientemente se ha hecho visible la compleja la construcción recíproca entre género, raza, clase y nación.

Las teorías del nacionalismo han sido revisadas y desarrolladas en las recientes décadas enfatizando su carácter de "creación o producción" del estado, a través de sus maquinarias integradoras y homogenizantes, centralmente el conjunto hecho por la imprenta, la educación, los medios. Por otro lado, señalando que esta "producción" del aparato estatal cuyo efecto es el "nacionalismo oficial" tiene sedimentos significativos anclados en la *etnia*, ultimo referente que nutre al mito de origen y fundación necesario

---

<sup>10</sup> Daniel Nugent y Josepn M. Gilbert, 1994. *Prefacio a Everyday forms of State Formation. Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*. Duke University Press. Pag. XVIII.

<sup>11</sup> Por supuesto, el Estado existe como un lugar que centraliza poder y agencia, y sobre todo recursos, y en torno al cuál 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.

para cualquier nación<sup>12</sup>.

Entiendo a la nación, y los nacionalismos, como 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 normativos<sup>13</sup> que propone Joan W. Scott (1985); y al tiempo, como *apropiación* y reconstrucción desde "abajo", relectura y resignificación del discurso oficial, desnormativización 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 componentes.

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 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 cuál se trabaja el sentido de "comunidad".

Más radicalmente, siguiendo a Homi Bhabha<sup>14</sup>, la nación puede ser entendida como una de las más potentes estructuras de ambivalencia ideológica de las representaciones culturales de la modernidad. La nación entendida como un sistema de significaciones culturales, una "elaboración cultural", es más un proceso, un espacio preformativo (de agencia) y pedagógico (de aparatos de estado), que un espacio estable y cerrado. Por ello, el nacionalismo es "por naturaleza" ambivalente e inestable (como la sociedad moderna), aunque persiguiendo siempre su estabilidad y fijeza<sup>15</sup>.

"A pesar de la certeza con que se quiera establecer los "orígenes" de la nación como signo de la modernidad, la temporalidad cultural de la nación inscribe una realidad social mucho

---

<sup>12</sup> Para una revisión de las teorías más influyentes sobre el nacionalismo, revisar el texto de Natividad Gutiérrez Chong, 2001, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, CNCA/IIIS/Plaza y Valdés. La autora sintetiza la vertiente modernista, representada por los múltiples escritos de Gellner (Ernst Gellner, 1983, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell) donde el nacionalismo es efecto del estado moderno, y la culturalista, (Anthony D. Smith, 1986, *The ethnic origins of the nations*, Oxford, Basil Blackwell) 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, *Los Nacionalismos*, Artel, España.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> En "Introduction: narrating the nation", y en, "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation", ambos en *Narration and Nation*, 1990, Routledge. Esta compilación intenta desarrollar lo sugerido por Benedict Anderson, enfatiza Bhabha.

<sup>15</sup> Esta idea de nación la entiende 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, a establecer un "pluralismo analítico" como la forma apropiada de conocimiento crítico para comprender sus efectos culturales, (Edward Said, 1983. *The world, the text and the critic*, Cambridge), estrategia que mira la ambivalencia del espacio de lo nacional

más transicional" ( op cit. p1, traducción libre del inglés)

En la nación, como en la cultura y en la comunidad, el adentro y el afuera, la relación/construcción del otro, es una necesidad ambivalente. Se trata de otro que nunca está fuera del nosotros, y que emerge dentro del discurso cultural. Es muy sugerente el señalamiento de Bhabha de *la nación como medida de la liminalidad de la cultura moderna* (op. cit. pag 292), por ello la nación versa sobre fronteras y límites que se convierten en espacios intermedios donde la autoridad cultural y política es negociada.

En el "Nunca más un México sin nosotros", este límite se torna en evidencia de que la autoridad que define la nación está perdiendo su hegemonía. En el movimiento neozapatista moviliza sus símbolos y metáforas: la bandera, el himno, la propia idea de "liberación nacional", y la de "ejército zapatista"; y lo hace junto con la madre tierra, los más pequeños, los del color de la tierra, los hombres y mujeres de maíz, los sin voz. Este entrecruzamiento de metáforas hace estallar los límites de la nación (mestiza) 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). Terreno de negociaciones, donde los márgenes son inscritos pero a su vez inscriben. Es en los movimientos sociales, en las insurrecciones y movimientos opositores, donde esto puede ser estudiado con mayor claridad<sup>16</sup>.

En este contexto, las "identidades étnicas" son afirmaciones de las naciones/lenguas en respuesta a las políticas colonialistas del estado, prácticas y punto 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 para pasar a otra etapa de discusión y creación de la nación, la cuál se plantea en el marco del estado nacional autonómico (Hernández: 1998), asumiéndose los indígenas como sujetos políticos plenos.

El neozapatismo *recrea* el nacionalismo mexicano, pone a circular los símbolos y mitos de origen de la nación mexicana<sup>17</sup>, ofreciendo un contradiscurso que se apropia de las metáforas esencializantes de la nación (la bandera, el himno, la patria) ofreciendo un

---

<sup>16</sup> Daniel Nugent, Joseph M Gilbert, comp. 1994, *Everyday forms of state formation: Revolution and the negotiation of rule in Modern Mexico*, Duke University Press, ver también el libro de Rubin Jeffrey W. 1997, *Decentering the Regime. Ethnicity, radicalism and democracy in Juchitán, México*, Duke University Press, y por supuesto a Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas*, (1983) 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".

<sup>17</sup> Natividad Gutiérrez Chong, 1999. *Nationalist Myths and ethnic identities*. Nebraska Press. Ver también Guibernau Montserrat, 1996, *Los nacionalismos*, ed. Ariel, para un acercamiento crítico a los contenidos simbólicos del nacionalismo.

espacio para su actualización y re/significación<sup>18</sup>. Centralmente el icono de Zapata, que en sí mismo concentra una visión de la revolución mexicana<sup>19</sup>. El interlocutor del neozapatismo en esta dimensión es el estado mexicano, las políticas que éste ha puesto en práctica para producir "lo indio", para asignarle un lugar y un contenido dentro del nacionalismo. Los alcances y los límites de las políticas de la identidad aparecerán a través de esta contradicción necesaria del neozapatismo, y particularmente en relación a las mujeres indígenas, quienes con mayor claridad se ubican *en medio de la tensión entre tradición y cambio* ya que enuncian cambios a costumbres y tradiciones que atentan contra sus derechos.

La temporalidad cultural de la nación no se corresponde a su modernidad. Se trata de una dialéctica de varias temporalidades, moderno/colonial/poscolonial/nativo. En la nación mexicana confluye lo cultural prehispánico, indígena, independentista, revolucionario, moderno. El discurso hegemónico selecciona y articula el pasado indígena, colonial, en una historia oficial de la nación. Esta invención de la nación, en una sociedad étnicamente dividida<sup>20</sup>, como es el caso de México, donde existen sedimentaciones históricas y persistencia de *varias etnias*, no deja de ser problemático (Florescano, 1997, Gutiérrez Chong, 2001).

El nacionalismo mexicano conecta entonces el mito de origen y fundación de los los mexicas/aztecas, en un proceso que *construye lo indio*, el pasado indígena, como uno solo, y un lugar, en centro, Tenochtitlán, como mito fundacional de esa genealogía, y hasta hoy, centro del poder de la nación. Y ello lo vincula con el mito de descendencia común, segundo mito de integración nacional (Gutiérrez Chong, 2001), el del mestizaje<sup>21</sup>, que *produce* "lo mexicano". En el centro, mediando, traduciendo, posibilitando esta construcción, se encuentra Malintzin, Marina, La Malinche.

El nacionalismo mexicano realiza varias operaciones de compactación y generalización: la diversidad del origen sobre el cuál se funda la nación se vuelve un

---

<sup>18</sup> Cuantos no cantamos el himno nacional, e hicimos honores a la bandera, en el contexto de la Convención Nacional citada en el Aguascalientes; los mismos que antes repudlaban la simbología nacional por ser sinónimo del priismo oficial.

<sup>19</sup> Oehmichen anota como después del levantamiento 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).

<sup>20</sup> Gutiérrez Chong localiza la inestabilidad de la nación en "...el nacionalismo resulta impredecible en la medida en que se alimenta de un sinnúmero de factores étnicos", refiriéndose a México, en *Mitos nacionalistas e identidades étnicas*, op cit, pag 50. En Bhabha encontramos que "... the political unity of the nation consists in a continual displacement of its irredeemably plural modern space bounded by different, even hostile nations, into a signifying space that is archaic and mythical, paradoxically representing the nation's modern territoriality in the patriotic, atavistic temporality of traditionalism" (pag 300) y que también tiene un destino incierto, ya que: "...The present of the people's history ...is a practice that destroys the constant principles of the national culture that attempt to hark back to a 'true' nationalpast, which is often represented in the reified forms of realism and stereotype..." (pag 303, op.cit)

<sup>21</sup> 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" en Gutiérrez Chong, 2001, p. 196, y que difiera del primer mito fundacional en que no tiene explicación mágica o religiosa, aunque sí simbólica y representacional.

pasado único y homogéneo, "lo indio" se mezcla con lo blanco, sólo a través de la conquista de la mujer/territorio<sup>22</sup> (la tierra). La inscripción de la mujer 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 lo conquistado de ambos mundos, mejor dicho, la ambigüedad de la conquista<sup>23</sup>. Como señala Hernández Castillo (1996:223),

"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 (1988) 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"

Pero esa "construcción/invencción" del "Otro" es necesaria para la afirmación voraz<sup>24</sup> en este caso, de Occidente. Me interesa resaltar junto con Belausteguigoitia (1995; 2001) que la operación de la narrativa hegemónica necesita al indio (al otro) al tiempo que le es ajeno (extraño, es decir, desconocido). Lo trae a la historia (deificado) para silenciarlo e invisibilizarlo (en vida, tiempo presente). Benítez (1984) y Bonfil Batalla (1987, 1991) señalan claramente este proceso donde el indio, "lo indio", se torna en icono nacional, y su espacio-territorio, es la memoria, el museo, los libros de historia, el pasado glorioso, perdiendo sustancialidad contemporánea. Y entre ese pasado y las comunidades pobres y marginales del campo no hay relación alguna.

"¿De donde es usted, del otro lado?" me pregunta María, indígena tojolabal de noventa años. Me ve desde su mirada borrosa, su cabello largo y blanco, su paliacate rojo amarrado a la cabeza. "Soy de acá, chilanga", le digo, "Ah!", me dice sonriendo, "¡entonces las dos somos mexicanas!"

Esta aseveración me da la dimensión exacta de lo que me separa y une a Doña María, desde su propia visión. Lo blanco me puede ubicar "del otro lado", lugar que puede empezar mucho más al sur que Norteamérica. Cuando yo refiero ser "de acá", es decir, chilanga, Doña María establece el vínculo: las dos somos mexicanas. Ella se reconoce como mexicana. Compartimos esa historia nacional. Las dos somos mexicanas, pero, ¿será nuestra nación la misma?

---

<sup>22</sup> 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 (Gutiérrez Chong, 2004) en un acto de *apropiación*.

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> bell hooks, 1996, "*Devorar al otro: deseo y resistencia*", en *Debate Feminista*, año 7 vol 13, abril. Pags. 17-39

El neozapatismo trabaja en la reinterpretación de la Nación, y del vínculo entre la nación mexicana y "lo indígena". Uno de sus *locus* es la actualización/apropiación del nacionalismo mexicano, a partir de la inclusión del *sujeto indígena*. El "sujeto indígena" propuesto por el neozapatismo interactúa con las construcciones sedimentadas que sobre lo indígena ha hecho el nacionalismo oficial.<sup>25</sup>

El cuerpo femenino es un potente símbolo para los nacionalismos. El feminismo lleva ya un trecho de reflexión crítica en torno a las imbricaciones entre género y construcción nacional. Gutiérrez Chong (2004:25) sintetiza las intersecciones que Anthias, Floya y Nira Yuval-Davies (1989) encuentran entre mujeres y nacionalismo:

- Mujeres como reproductoras físicas de las comunidades/naciones/etnias
- Mujeres como reproductoras de los límites de las comunidades/naciones/etnias, a través de las restricciones exogámicas
- Mujeres como guardianas/transmisoras activas/ productoras de las culturas nacionales/comunitarias/étnicas
- Mujeres como significantes de las diferencias nacionales/comunitarias/étnicas
- Mujeres como participantes activas en las luchas nacionales/comunitarias/étnica

El equivalente nación/comunidad/étnica lo he puesto para remarcar la lógica cultural que se impone en estas tres escalas de organización/significación de lo social. Como veremos, las mujeres indígenas tendrán esta doble inscripción, en la narrativa hegemónica de la nación (mujer indígena para el mestizaje) y para su comunidad (mujer preservadora de la propia cultura).

La mujer indígena está en el centro de las políticas hegemónicas del mestizaje. La nación se construye históricamente apropiándose del cuerpo de la mujer<sup>26</sup>, incluso el mito integrador cambia de nombre según su predominancia<sup>27</sup>: Malintzin, representante de la nobleza nahua de marcada inteligencia, representando el mundo prehispánico (el primer abrazo) Doña Marina, la políglota, para el período colonial y Malinche para la época

---

<sup>25</sup> Véase Henri Favre, 1973, *Cambio y Continuidad entre los mayas de México*, y Guillermo Bonfil Batalla, 1991, *México Profundo*. 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 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. *Los grandes momentos del indigenismo mexicano*. El Colegio de México.

<sup>26</sup> Ver el ensayo de Apen Ruíz, 2001, "La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario", en *Debate Feminista* N. 24, Págs 142-162.

<sup>27</sup> Gutiérrez Chong, Natividad, 2001 pp. 196 ss..

nacionalista<sup>28</sup>.

El siglo XX mexicano dejó de hablar de raza<sup>29</sup> para hablar de cultura, y en ese desplazamiento "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" Ruíz, 2001:151.

A la mujer indígena le correspondía el lado 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 destinó a ella políticas forzadas de planificación familiar.

El *tropos* de la Malinche<sup>30</sup> ha sido muchas veces revisado. El estudio de Octavio Paz la construye como traductora/mediadora, símbolo de lo "ladino" en el sentido del conocimiento ambiguo, no transparente, pero también como la preferencia por el otro (la otra cultura, el varón blanco), y en ese sentido traidora, (malinchista), y también como chingada (india violada/chingada). Poderío y subordinación de la Malinche, reinterpretada como símbolo positivo y abierto por las chicanas (Alarcón, 1989) y revisado por críticas de lo nacional/cultural en un contexto actual (Glantz, 1994; Franco, 1994) ¿Acaso el neozapatismo la deja intocada? Hernández Castillo (1996) 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" (p. 226)

¿Acaso el neozapatismo puede desarticular esa conexión que busca esencializar al tiempo que venera y mitifica a La mujer? ¿Puede generar y operar en base a una consideración de las mujeres más igualitaria, actualizada, procesual y por tanto, libertaria? ¿Las puede considerar agentes constructoras/inventoras de presente y futuro, y no sólo reproductoras y preservadoras? ¿Y las mujeres, que papel reclaman? El movimiento es ambiguo en relación a las representaciones de La mujer indígena. Por ello mismo, deja escapar, a manera de imágenes, sedimentos de representaciones menos ideológicas y más apegadas al reconocimiento de un sujeto pleno y plural.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> Hasta cierto punto, la discusión entre antropología y racismo es una discusión pendiente, al igual que los vínculos entre racismo, nacionalismo y género. Ver acercamientos a estos temas en , Alicia Castellanos Guerrero, 2000, "*Antropología y racismo en México*", y María Dolores París Pombo., 2000, "*La mujer, el indio y la patria en el discurso político chiapaneco (1970-1993)*" ambos trabajos en la Revista *Desacatos* N. 4, Verano del 2000, Ciesas.

<sup>30</sup> Véase Fernanda Núñez Becerra, 1996, *La Malinche: de la historia al mito*, INAH, México

El neozapatismo le da un espacio central a la mujer indígena, como símbolo de *la nación por venir*, donde las mujeres indígenas reales<sup>31</sup>, con el nombre de su etnia, son visibilizadas, y reclaman ser indígenas y ser mexicanas. La propia imagen de las mujeres indígenas reclamando sus derechos, hablando fuerte, exigiéndole al estado/mal gobierno y al varón/usos y costumbres paridad y equidad, enfrentándose con palos a los soldados, leyendo *apropiadamente*<sup>32</sup> el castellano en el Congreso de la Unión, hace estallar los fundamentos de sus representaciones hegemónicas. Es este el primer horizonte de visibilidad que quiero consignar, el espacio donde la(s) mujer(es) indígenas definen su mexicanidad, diciendo como quieren ser inscritas en la nación.

Los zapatistas contemporáneos, insurgentes levantados contra el mal gobierno, tienen estrategias preformativas en las cuáles se *escenifica* este dialogo con los fundamentos nacionales. Esta escenificación es también la apertura del campo de la enunciación. Es una apertura de lo que permanecía sellado, clausurado: la nación mexicana y el lugar del indio y de la india.

Reinterpretar la nación, el desarrollo, el progreso, la modernidad, la equidad de género es ya un acto derivativo de esa apertura: poner todo a discusión con l@s indígenas. Ya no el discurso sobre ellos o por ellos. Quizá en esa apertura, Malintzin se torna poderosa porque "discute" doblemente: con su inscripción en la nación oficial, pero también en su propia nación. Tanto pobreza, marginación, estereotipos, devaluación, como usos y costumbres, son motivo de esta discusión donde ellas están convocadas a participar<sup>33</sup>, y donde participan de múltiples maneras. Citaré, a manera de estampas, algunas de éstas:

La **Comandanta Ramona**<sup>34</sup> es la primera mujer comandanta que se conoce públicamente. Aparece al lado de Marcos, en uno de los momentos más políticos y simbólicos del neozapatismo, las Pláticas para la Paz y Reconciliación, en San Cristóbal de las Casas. Recién el movimiento se está convirtiendo de un movimiento armado para derrocar al mal gobierno, en un movimiento político dialogante con él. Al final de esas jornadas, en un estrujante acto, Marcos toma la bandera que ha servido de marco a la

<sup>31</sup> Para Marisa Belausteguilgoitia (2001), 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.

<sup>32</sup> Belausteguilgoitia (2001:231, nota al pie) cita a Lyotard 1988, en 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.

<sup>33</sup> No me pasa desapercibido que existe un *mandato* por parte del movimiento, el mandato es que las mujeres deben participar. Mandato que provoca tensiones y contradicciones en los componentes del movimiento, como veremos más adelante, en las comunidades base del neozapatismo.

<sup>34</sup> Fallecida en enero del 2006 camino al hospital de Ocosingo.

mesa de diálogo, para doblarla y entregarla en resguardo a Ramona. Guardianas, como todas las mujeres, 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 la paz, aquellos que protegieron durante días el recinto de los diálogos en la Catedral. También contrasta con su ya simbólico circular en forma de pequeña muñequita, artesanía hecha por las mujeres chamulas que rápidamente inunda 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 saldrá del cerco militar en el que el movimiento pervive. Está enferma, se ha logrado un salvoconducto para que vaya a Ciudad de México. Pero Ramona viaja también como representante del EZLN. En su salida, protegida por hombres blancos, Marcos le da una rosa roja, y Moisés el bastón de mando comunitario. Ramona guarda bandera, rosa roja y bastón de mando, nuevo sincretismo que quiere hacer a la modernidad mexicana.

Varias movilizaciones reciben a Ramona en la Ciudad de México<sup>35</sup>. Es ya un

<sup>35</sup> Sobre este viaje se hace un video por El Colectivo Perfil Urbano, "Ramona, Mujer, indígena, rebelde", 46 min., 1996.

símbolo muy potente. Su estancia en la ciudad se prolonga, será intervenida quirúrgicamente. El 8 de marzo de 1997, día internacional de la mujer, es la principal oradora de un acto que reúne en la explanada universitaria a cientos de jóvenes caravaneros, esa generación que fue marcada por la rebelión. En su estancia en la ciudad, es la principal oradora 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"<sup>36</sup> que contribuyeron a generar una visión distinta de los indígenas. En la Universidad Nacional, corazón de la *intelligentzia*, del pensamiento que se quiere autónomo y crítico, Ramona habla en su lengua durante casi una hora. Y todos los que ahí estamos, escuchamos. No entendemos las palabras, aunque sí la performatividad del acto.

No hay traducción, nadie de los presentes puede traducir el largo discurso. Todos somos ignorantes en la *lengua* de Ramona. Se lee un comunicado del EZLN, palabra oficial del zapatismo. Pero el mensaje de Ramona queda oculto, secreto, mudo. Por más cercanía que el acto quiera fundar, la lengua es lo que Ramona posee, y nos es extraña. Las políticas de la lengua son formativas de los estancos de la nación. De más de sesenta lenguas indígenas, además del náhuatl clásico en el programa de Filología, ¿Cuántas se enseñan en el recinto universitario?. No nos queda sino estar ahí, como muestra del acto comunicativo, pero sin poder avanzar en la comprensión del otro, de ese sujeto que en ese momento nos habla. ¿Cuándo se había escuchado un discurso del 8 de marzo en tzotzil en el recinto universitario? Queda el gesto, como momento indicativo de una falta, la de políticas de traducción de lenguas que hagan florecer la comunicación y la diversidad de palabras. ♠

---

<sup>36</sup>Una de las características del movimiento neozapatista es la masiva e inmediata expresión a través de formas de la "cultura de masas y de la cultura 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 hacían visitas y estancias a la zona zapatista. Después, Marcos ironizaba diciendo que para muchos la solidaridad se agotaba en los "zapatours".



Chenalhó, enero 1996, foto de Pedro Valtierra/La Jornada

En enero de 1996, 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 con 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, es visible que no sabe qué hacer. Pero al lado de esta mujer, hay otras que hacen lo mismo. Son decenas de mujeres, 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. Esto intimida, al menos, al ejército. Esta foto nos impacta a todas/os. En muchas comunidades neozapatistas, encontramos esta foto pegada en varias de las casas. Algunas 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 las puertas de sus cuartos. En enero de 1998, las mujeres de San Miguel Ch’ib’tik harán lo mismo, enfrentarse al ejército, correrlos, defender su territorio.



En diciembre de 1997, el día 22, son asesinadas 32 mujeres y 13 varones del campamento de desplazados de Los Naranjos, comunidad de Acteal, Municipio de Chenalhó. “...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 en el vientre, y se refiere en los testimonios que uno de los gritos fue "Hay que **matar la semilla**". La nueva visibilidad de las mujeres indígenas, alzadas y guerreras, resistentes y combatientes, las hace también un objetivo de guerra. El vientre materno, la metáfora de la mujer como "forjadora" de la patria, lugar del mestizaje, que es el lugar de la nación, lugar también de la generación de los rebeldes, de la rebeldía. Pero quizá no sólo las mujeres rebeldes son objetivo de esta guerra, quizá basta con ser mujer indígena. Desde otra perspectiva (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 Zedillo traiciona los acuerdos para la pacificación y reconciliación en Chiapas. Lanza al ejército a tender una celada. El escenario es el espectáculo televisivo, cada vez más preferido por el estado mexicano. Todo está montado para quitarle el pasamontañas a Marcos, en un intento por destruir el Mito, ese que pende del uso del pasamontañas, que lo hace ser algo nuevo, solo voz, la voz de los sin voz. El noticiero preparado nos presenta la cara de Rafael Guillén, guerrillero trasnochado, civil con nombre y apellido. Nos presenta su historia, hijo de unos comerciantes del norte. El conductor pone sobre esa cara la máscara<sup>37</sup> del subcomandante, para quitarla de inmediato. Con el efecto de "quitarle el pasamontañas a Marcos" se busca reducir su potencial simbólico y aglutinante.

El operativo militar para aprender al delincuente falla. El Subcomandante sale intacto. El estado mexicano no le puede quitar el pasamontañas.

En la ciudad de México, Presidencia hace montar una enorme bandera mexicana, en los cuatro puntos del horizonte, (los cuatro puntos, mismos donde los indígenas ponen las cruces que defienden su morada). Se 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.



En el año 2001 la transición política mexicana iba en marcha, es decir, por primera vez después de 75 años de gobierno unipartidista, el PAN ganaba las elecciones,

---

<sup>37</sup> Véase Michel Taussig, 1999, *Defacement. Public secrecy and the labor of the negative*, Stanford University Press.

primeras en las cuáles la “ingeniería electoral” había mantenido a raya todos los mecanismos de fraude conocidos y practicados usualmente. 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 está perneado por el discurso neozapatista: desde la elocución distinguiendo el género (mexicanos y mexicanas) hasta el nunca más un México sin sus pueblos indígenas, el foxismo inicial, re/tomaban la urgencia de dialogar y transformar la constitución. El ¡Ya Basta! zapatista se comprendía en contigüidad con el ¡Ya Basta! de las urnas.

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



Comandanta Esther, Foto de Heriberto Rodríguez/La Jornada

El discurso que Esther lee en perfecto castellano, de manera pausada, frente a cientos de diputados en el Congreso de la Unión, es histórico. Síntesis de una voz que aún a muchas, Esther va develando de sus identidades, las que prioriza, ser mujer y ser indígena, 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 y pobre. 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”.

*Debate Feminista* N. 12, octubre 2001, p. 344

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. Este sujeto cree en la nación, en una nación “... soberana e independiente. Y no una colonia donde abunden los saqueos, las arbitrariedades y las vergüenzas” op cit, p.340

La autodeterminación y la soberanía de la nación es también la de la mujer indígena, en la voz de Esther, donde: “Principalmente las mujeres, son ellas las que sienten el dolor del parto, ellas ven morir a sus hijos en sus brazos por desnutrición...” ibid, p. 342. Nuevamente el tropos de los niños indígenas que mueren, la fecundidad de lo indígena obstaculizada, la función materna 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” op cit, p.344

La fuerza del contenido simbólico de Esther no está sólo en sus palabras. Se provoca un escenario. La imagen, la mirada enmarcada en el pasamontañas, lo pausado de sus palabras, la calidez de su voz, el recinto parlamentario, todo ello conforma lo que Carbo (2003) denomina el desempeño escénico como intervención política.

Belausteguigoitia, 2001:242 plantea que las mujeres zapatistas contemporáneas son *Malinche* porque traicionan a *La* nación, y a *su* nación. 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 en aquellas partes donde se sienten discriminadas. Quedan en medio de dos tradiciones que quieren transformar, y que quieren traducir. Están en un campo de batalla cuyo territorio abarca desde la lucha por la reinterpretación (de la Ley nacional, de la “costumbre”, 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<sup>38</sup>.

Por ejemplo, en relación a la herencia de la tierra, el estado mexicano, al reconocer al "jefe de familia" como el que tiene acceso a la tenencia de la tierra ejidal, excluye a las mujeres, quienes sólo eran consideradas en situación de viudez. La Ley Federal de la Reforma Agraria de 1971 en su artículo 200 no establece esta exclusión ya que por primera vez habla de hombres y mujeres mexicanos de nacimiento (Stephen: 2002:4). Esta Ley también habla de 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 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.

Las luchas de las mujeres zapatistas intervienen en nuevos significados de lo que puede ser la democracia, y en lo que puede ser el 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 lo que Derrida propone como *la democracia por venir*. Esther, Comandanta, es también Malinche, pero de alguna manera supera esa faceta del mito para acercarse al de Malintzin

"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" Echeverría, 1993:20.

Trazos de otra modernidad posible, quizá, donde la racionalidad instrumental sea

---

<sup>38</sup> 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.

puesta a raya, dominada por el pleno reconocimiento del otro en su promesa.

La nación sitiada y situada desde las mujeres indígenas es un horizonte de visibilización que el Movimiento Neozapatista apertura. Es un reto para el estado, si se quiere autonómico y pluricultural, pero también lo es para el feminismo mexicano y su participación en la construcción de ese nuevo estado. Para el feminismo mexicano, el reto consiste en abrir el diálogo con lenguas que le son desconocidas. Descentrar su propia localización para acercarse a la polivalencia del sujeto del feminismo. Revisar su propia herencia indigenista y modernizadora en un esfuerzo descolonizante

### 2.3 Neozapatismo y feminismo(s) mexicanos

En este apartado trazaré las maneras en que el "feminismo ilustrado", en sus distintas vertientes, recibe e interpreta el "hecho zapatista". Entiendo por "feminismo ilustrado"<sup>39</sup>, a los feminismos que piensan desde 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 con el movimiento, y en particular, con lo que el movimiento decía de y con las mujeres indígenas.

La recepción/discusión que el neozapatismo generó en diversos ámbitos del feminismo mexicano es, desde mi punto de vista, otro horizonte de visibilidad de las mujeres indígenas, el que han ido adquiriendo para el feminismo nacional, considerando a 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; Debate Feminista, dirigido por Marta Lamas, quien también dirige GIRE, Grupo de Información en Reproducción Elegida<sup>40</sup>, y Sara Lovera, periodista y coordinadora en algún tiempo del suplemento feminista de La Jornada<sup>41</sup>.

La primera compilación de materiales y posicionamiento es el que hace el grupo de La Correa Feminista, en la edición del primer tomo de *Chiapas ¿Y las mujeres qué?*, diciembre de 1994. Este grupo puede ser caracterizado como parte del "feminismo autónomo", es decir, aquél 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. Si bien la composición del primer tomo ya plantea la agenda del feminismo

<sup>39</sup> 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 frente a las cuales toma diversos posicionamientos. En ese sentido, es posible hablar de feminismo mexicano, y comprenderlo como plural.

<sup>40</sup> Elijo publicaciones porque son nucleamientos de intervención cultural y política. Del centro, es decir, de la capital de la República, para comprender también cómo se ve desde esa latitud el movimiento insurgente del Sureste. Hay otro momento privilegiado para analizar los encuentros-desencuentros del feminismo local y el movimiento, y es la Mesa de Mujeres en los Acuerdos de San Andrés. Se puede ver

<sup>41</sup> La *Doble Jornada*, que después pasó a ser *La Triple Jornada*, coordinada por Ximena Bedregal.

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 y en el artículo de Ximena Bedregal titulado "Chiapas, reflexiones desde nuestro feminismo", donde el grupo editorial toma una posición crítica en torno 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, op cit, p. 43-44

El feminismo debe cuestionar la maquinaria de guerra y su lógica patriarcal, ilustrada por la guerrilla en Centro y Sudamérica. El que las mujeres se conviertan en soldados no debe ser visto como un logro.

Se diferencia entre la crítica a la guerra del feminismo y la que hace el *liberalismo patriarcal*. Este 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 feminista sería:

"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. ( op cit, p. 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" (p.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 considerando que:

"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" p. 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 conciente, 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(...)", idib, p. 54-55

No se ve a las mujeres indígenas como sujeto. La invisibilidad oscurece incluso su capacidad de agencia. ¿Son las mujeres las que enuncian la Ley o es una estrategia de la dirección masculina y patriarcal? Las mujeres quedan atrapadas en esa no visibilidad que las hace ser representadas como víctimas.

### 3. Reconocimiento de algunos aspectos del neozapatismo:

Habría, sin embargo, 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", p. 49.

Se valoran otras actitudes del EZLN, como el hecho de reconocer que se habla desde una localidad específica, sin pretender imponer una "verdad" a todos, el acierto comunicativo presente en los comunicados tanto del CCRI (Comité Clandestino Revolucionario Indígena) como de Marcos, diciendo incluso en relación a esto que:

"Desde otra lógica, y desde un orden simbólico que no es el del feminismo, nos ha dado una lección que debemos reconocer. Una comunicación parecida a esta ha sido una de las

utopías feministas de la comunicación, que se ha perdido en la errónea creencia de que sólo podemos ser escuchadas si hablamos el lenguaje del otro (...), p. 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 del ejército mexicano en la zona zapatista en busca del Subcomandante, que destruye una serie de comunidades y deja por un mes incomunicada a la zona. La gente se había refugiado en las montañas. Esta fue la segunda gran ofensiva 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. Ya se había realizado la Convención Estatal de Mujeres, en Chiapas, en Julio de 1994. El ánimo en torno de un "nuevo pacto nacional" es el contexto para la petición de la sexta pregunta<sup>42</sup> en la Consulta Nacional por la Paz y la Democracia del EZLN (que se efectuó el 27 de agosto de 1995).

Este tomo publica una respuesta a las posturas principistas del feminismo autónomo, 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 del cuál se deja ver el entorno organizacional alrededor del zapatismo, y los avances dentro del zapatismo mismo, en relación a la participación de las mujeres indígenas y el reconocimiento de su voz y su trabajo. El avance que representa 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" p. 176, y más adelante, "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" p. 177

Aparecen ya los tonos diferenciados del feminismo. Por un lado, urbano y radical, pero sectario y dogmático, paradójicamente interesado en el feminismo de la diferencia, pero desinteresado de las diferencias mismas entre las mujeres. Claustro de la crítica radical al patriarcado. Por otra parte, del feminismo "de campo", mezclado con la cultura negada de la diversidad prohibida, la de las etnias, preocupado por las identidades. Este último, aunque reconozca las estructuras patriarcales, prioriza "la práctica de un

---

<sup>42</sup> 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 en la participación de las mujeres.

feminismo amplio", fuera del claustro. 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..." p 184. Aun no se visibiliza la posibilidad de un feminismo indígena.

La respuesta de Bedregal reafirma la crítica al belicismo, aunque venga de los pobres, la idea de que y puntualiza en relación al escrito de Olivera, la negativa a subordinar el imaginario feminista, a jerarquizar prioridades.

"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". p. 189c

Pero como una no puede sino jerarquizar prioridades, la que se expone es la prioridad de una subjetividad radical y radicalizante, sobre otras maneras de construir agencia y autovalidación. Bedregal termina con una cita de Victoria Sendón<sup>43</sup> "la fuerza del feminismo no radica en pensar en más y más cosas en nuestro saturado cerebro y en el mismo logos y en el mismo ethos, sino en pensar lo no pensado" p. 189-d

El sector del feminismo en torno a la revista Debate Feminista es también intelectual, ilustrado, político y con alianzas amplias<sup>44</sup>. Debate Feminista como grupo editorial expone su postura frente al movimiento en la editorial de su número 9, de marzo de 1994. "Cuando estalló la guerra en Chiapas, muchas nos preguntamos cuál era la perspectiva feminista sobre el conflicto" inicia y abre varias posiciones: las que su simpatía por el movimiento les cuestionaba su pacifismo, las que les concernía más la situación de las mujeres chiapanecas que eran desplazadas por el conflicto, las que se preocupaban más por el riesgo del proyecto democrático, las entusiastas por la Ley de Mujeres, las preocupadas por la fuerza política de la iglesia católica. También mencionan que las que viajaron a Chiapas comprobaron, tras hablar con las feministas locales, que "una cosa es la mirada idealizadora chilanga, y otra la dura realidad social", la existencia

<sup>43</sup> Victoria Sendón y otras autoras, 1994, *Feminismo holístico, de la realidad a lo real*, Cuadernos del Agora, Barcelona.

<sup>44</sup> Alianzas entre diferentes ideologías y partidos, que consideran el reto del feminismo en México de los noventa, como lo señalan Lamas, et al. en "*Building Bridges: the growth of popular feminism in Mexico*", en Amrita Basu Ed. *The Challenges of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*, Westview Press Boulder. Págs 324-351. Boulder.

de divisiones internas, el rechazo de muchas comunidades a la vía armada, actitudes mesiánicas, patriarcales y autoritarias de la Iglesia católica y de algunos miembros del EZ, hablan de mesianismo frente a “Ese otro camino (que) es el trabajo de masas...”

En este número Debate publica la Ley Revolucionaria de Mujeres y parte de la carta de Marcos donde se explica su proceso, un documento enviado por el grupo de San Cristóbal sobre los derechos reproductivos, y en relación a esto argumentan uno de los puntos centrales de su agenda política, el choque entre una concepción religiosa de la maternidad, donde el cuerpo de la mujer es considerado “instrumento divino”, y donde “desde el momento de la fecundación, el ser humano en formación tiene plena autonomía de la madre(...) Como ya lo señaló Juárez, las leyes no pueden basarse en creencias religiosas” (p. ix).

La revista publica de manera íntegra el “Documento pastoral sobre aborto” escrito por Don Samuel Ruíz, y el artículo de Bovero sobre el pensamiento laico.

En su número 24, de Octubre del 2001, siete años después de la editorial del 94. encontramos lo que podríamos denominar el fruto de la reflexión provocada por el levantamiento indígena para una parte del 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. Artículos como el de Ruíz, “La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario y el de Belausteguigoitia, “Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua en los umbrales de la nación”, quieren indagar sobre el nacionalismo y la construcción de lo femenino indígena. El volumen reúne varios artículos sobre el neozapatismo, publica poesía tseltal y tzotzil, la intervención de la Comandanta Esther en el Congreso de la Unión y un buen testimonio fotográfico.

El artículo de 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. Las mujeres indígenas se venían en medio de “un movimiento indígena que se niega a reconocer su sexismo y un movimiento feminista que se niega a reconocer su etnocentrismo” (p. 217).

El punto, para esta autora, 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 cuál 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 el aborto y por los derechos reproductivos ha sido central” (p 207, nota a pie n.4). En realidad, el “centramiento” de este feminismo

tojolabales<sup>3</sup>. Cabe resaltar a dos mujeres, María Roselia Jiménez (1996) y Delfina Agullar Gómez (1998; 2001).

Es el estudio de Carlos Basauri<sup>4</sup>, 1931, el que incorpora a los tojolabales al mosaico de grupos indígenas estudiados por la etnología del siglo XX. La investigación se realiza en el Municipio de La Independencia, que a los ojos de los expedicionarios ofrecía la ventaja de su aislamiento. El tratamiento antropológico hecho por Basauri es taxonómico y clasificatorio, refiere la estructura de esta "tribu", como denomina al grupo, y en él reconocemos costumbres, fiestas, creencias y formas de vida que se mantienen hoy día, si bien calificadas a veces de idolatrías y supersticiones. Basauri describe la división sexual del trabajo, de la autoridad y de los espacios genéricos, considerando que la mujer está subordinada y hasta cierto punto, discriminada, por la prevalencia masculina. Es interesante referir el siguiente señalamiento, que nos habla del carácter autonómico de los tojolabales:

"Desde tiempo inmemorial existía una ranhería denominada Huacanajaté, perteneciente al Municipio de Las Margaritas del Distrito de Comitán, y habitado por indígenas tojolabales; pero estos indios vivían siempre aislados y procurando cortar toda relación con los pobladores de otras ranherías cercanas y del municipio de Las Margaritas, al que sólo concurrían con motivo de tramitación de asuntos administrativos ante las autoridades de este lugar. Esta hostilidad y falta de simpatía de los vecinos de Huacanajaté para los de Margaritas, provocó un estado constante de enemistad entre unos y otros, al grado de que llegaron a crearse grandes dificultades de toda naturaleza(...) Tanto estas circunstancias como las reiteradas gestiones de los indios para independerse (sic) y el hecho de que la población llegaba a cerca de dos mil habitantes, obligó al gobierno del estado de Chiapas a decretar la elevación de esta ranhería a la categoría de Municipio. En el año de 1864 fue realizado este deseo de los indios y la ranhería de Huacanajaté, al convertirse en Municipio, fue llamada *La Independencia*, nombre que está en perfecta consonancia con el carácter de los indios que la habitan". (1931, p.23 y 24).

Sobre la historia antigua de los tojolabales no hay claridad. Basauri, op cit, y de la Cerda (1957) coinciden en plantear que hay un vacío en la época colonial. Gudrun Lenkersdorf aporta en un apasionante artículo (Ruz: 1986) la hipótesis de que el

<sup>3</sup> De alguna manera podemos considerar dentro de esta vertiente *El diario de un tojolabal* (2001), compuesto de una serie de cuadernos que Javier Morales Agullar, que eligió el nombre de *Sak K'inal Tajaltik*, escribió mientras convalecía en el Hospital, donde fallecería de leucemia en 1976. El material fue editado y traducido por Lenkersdorf (2001).

<sup>4</sup> Este material es producto del proyecto "John Gedinns Gray Memorial Expedition" de la Universidad de Tulane, Nueva Orleans, y la Secretaría de Educación Pública, realizado en el primer semestre de 1928. Basauri es invitado por parte de la SEP a formar equipo con Franz Blom, jefe de la expedición, Felix McBride y Louis Bristow. En 1940 se incluye a los Tojolabales dentro de la Familia "Maya-Qulcheana", en el segundo volumen de "La población indígena en México", de la SEP, del mismo autor.

denominado coxoh (pensado como dialecto del tzeltal) transita hacia el chanabal y posteriormente al tojolabal, refiriéndose todos a un mismo grupo asentado en la zona, los actuales tojolabales.

Roberta Montagú hace la entrada "Tojolabales" en el *Handbook of Middle American Indians*, en 1969, que es una descripción somerísima que contrasta con las largas entradas de los otros grupos. Pero su primer libro de notas de la Ranchería Yocnahab, de 1957, es fascinante. De manera fresca y con mucho sentido del humor, Montagú refiere aspectos de la vida entre los tojolabales<sup>5</sup> y a pesar de que nos dice que Yocnahab está "en el punto extremo de la ladinización", sus anotaciones nos dejan ver el significado del tiempo y de la tierra para los tojolabales. Es la primera que refiere el hecho de que las comunidades tojolabales son de reciente creación, ya que hasta mediados del siglo XX la población seguía viviendo obligadamente como mozos en las fincas, ya sea agrícolas o ganaderas. Eran solo algunas las "aldeas libres" hacia los cincuentas.

Montagú nos acerca a la idea de los tojolabales como seres autoreflexivos y críticos, no sin un peculiar sentido del humor, como en el siguiente relato:

"Yocnahab es muy moderna. Se emplean bueyes con arados de madera para aplanar las milpas. Realmente este es un avance muy grande porque en casi toda Chiapas la tierra es roturada con una azada. Don Segundo fue muy divertido cuando nos detuvimos a conversar esta mañana en la vereda. Se sentía muy superior... La gente rica está loca al poseer tractores, que son máquinas infernales que siempre se descomponen, y según él ha escuchado, también el gobierno las tiene en las estaciones agrícolas, lo cuál viene a probar que los gobiernos no son de fiar. Un agricultor moderno tiene su par de bueyes y un buen arado de madera que él mismo pueda reparar." Op cit, p. 174.

Montagú no se pregunta sobre el ordenamiento de género en el sentido de sus asimetrías. Describe las tareas que realizan hombres y mujeres, señalando las que no hacen los varones (acarrear el agua, hacer la comida), pero en lo general, se describe orden que no es señalado como segregativo de las mujeres.

Encontramos contemporáneamente en el texto de Roberto de la Cerda (1957) la siguiente observación:

"El padre es indiscutiblemente el jefe de la familia tojolabal: es él quien goza en el seno doméstico de toda clase de prerrogativas: cuando en el hogar hay un "tapextle", es para él, el mejor bocado le pertenece, él recibe primero los alimentos, y, en general, sus deseos y sus órdenes son atendidos sin discusión. La madre, sumisa y obediente, al igual que los hijos mayores de ocho años, ayudan al jefe del hogar en los trabajos del campo(...)" p.559.

<sup>5</sup> Traducida por José O. Alejos y publicado por Ruz en 1986, escrita por Montagú en 1957.

práctica. "María Estela Jocón-Maya, de Guatemala, aclara: "Se entiende por la práctica del enfoque de género una relación respetuosa...de balance, de equilibrio –lo que en Occidente sería la equidad" en Proceso 1367, p. 81.

La postura de Lamas es caracterizada como colonialista desde las tres perspectivas, y por motivos diferentes. Para Sylvia Marcos: "La preocupación es que el discurso feminista, colocado en la élite urbana, actúe como elemento colonizador e "involuntariamente" hegemónico...", Proceso 1367, p. 80;

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..." Proceso 1367, p. 59

Y para Esteva, "no hay alguna noción que flote por encima de todas las culturas y épocas, como pretenden quienes comparten la mentalidad económica de la modernidad, contra cuyo aliento colonialista necesitamos luchar" Proceso 1367,p.61.

En el fondo, lo que se pone en juego son *diversos esencialismos*: el de Lamas al poner como central y universal las demandas de las mujeres urbanas por los derechos sexuales y reproductivos; el de Sicilia y Esteva, al negarle a la modernidad cualquier cualidad, verla como totalmente dominada por la centralidad económica, sin resquicios ni resistencias. 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 deba ser recuperado, para Sicilia lo hay todo. Rotos los vasos comunicantes, la polémica realmente no transita al diálogo.

En medio de la discusión quedan las declaraciones de las mujeres indígenas de la Cumbre, adonde Sylvia Marcos llama la atención: hay que oírlas con cuidado, traducirlas; como afirma Hernández (2001), las mujeres indígenas quedan entre el etnocentrismo feminista, donde el "etnos" viene de la hegemonía cultural y de la pertenencia a la clase alta, y el esencialismo étnico, que viene de la prevalencia de la comunidad ya sea cristiana o indígena, como asentamiento de alguna manera inmutable, o en el mejor de los casos, inspirador para la reconstrucción comunitaria.

Por último, los textos de Lagarde<sup>45</sup> delinean otra de las posturas influyentes del feminismo, sin duda ilustrado y proveniente del centro del país, pero con una agenda más amplia e incluyente que la que hemos caracterizado como *feminismo hegemónico*. Para esta académica y política feminista, la convocatoria a la Convención Nacional Democrática muestra su sexismo al no hablar de

“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: 1994, en Rojas, op cit, Tomo I, p. 171). Refundar la vida cotidiana, la sociedad y el Estado, y de esa forma, “extirpar la violencia como método de (la) historia”.

Y las propuestas concretas son inclusivas, paritarias y democráticas: democracia de género como igualdad de oportunidades y paridad en las representaciones. 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 colectiva<sup>46</sup>. La democracia genérica tiene el principio de la paridad, el de la justicia, y el de la libertad (pags 198 y 199) El reclamo de Lagarde es fuerte, y está hecho de cara a los aliados políticos del feminismo, es decir, al movimiento mismo y sus aliados progresistas y de izquierda.

“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” *ibid*, p. 191

Participar en la travesía de la invención de lo humano; el feminismo de Lagarde es amplio, admite más experiencias contradictorias, refiere a procesos de “autocreación”, de “sororidad”, de “existencias autorreferidas y feministamente politizadas...Ya no luchamos por las causas de todos, nada más”. (p. 189)

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

---

<sup>45</sup>Entre otros, “*Insurrección Zapatista e identidad genérica: una visión feminista*” y “*Etnicidad y género. La autonomía, un nuevo pacto con las mujeres*”, en Lovera, Sara y Nellys Palomo, 1997, Las Alzadas, Ed. Centro de Información de la Mujer y Convergencia Socialista, México.

<sup>46</sup>“El feminismo no debe ser sólo patrimonio de las mujeres(...)Debe ser patrimonio de la sociedad en su conjunto” *ibid*. P.201

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)

Un feminismo propositivo, inclusivo y que demanda ser incluido, que reclama su lugar en la refundación de la nación, a partir de ser las mujeres ciudadanas y actoras políticas. 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, p.190).

Y en un texto de 1997, tenderá 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" (p.161). Así, tan contemporáneas como las ciudadanas, las mujeres indígenas zapatistas "... aún sitiadas militarmente van deshaciendo fronteras infranqueables de tiempo y de lugar. Ellas conjugan, entretejidos, círculos históricos que corresponden a modos de vida, tradiciones y sistemas culturales diferentes (...)" p. 161.

Premodernas, 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 (Heller y Fehér, 1994) " (p. 161) (...)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. (162).

En este texto se plantea el problema de la legitimidad de la guerra y la muerte, y en dialogo quizá con el pacifismo reivindicado como ética feminista del grupo de La Correa, Lagarde argumenta los fundamentos filosóficos que se desprenden de las precarias condiciones de la 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", p. 154, y 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 (...)" p. 155.

Como contraparte también a la idea de que no se gana nada con mujeres vueltas soldados, avanza la idea que contempla el carácter mítico del ejército zapatista:

"Ser Zapata, siendo mujeres, implica remontar<sup>f</sup> 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, afanes paritarios de género depositados ideológicamente en la vivencia guerrillera femenina(...)" p. 160.

Además, el levantamiento "ha introducido *paridades impensadas* entre mujeres y hombres (...)", p. 162, subrayado mío.

Esta conclusión permite un balance más complejo de las mujeres en el levantamiento, de sus procesos, contradicciones y acciones libertarias, que la posición antibelicista reseñada anteriormente. La visión de la contemporaneidad entre las mujeres urbanas e indígenas *mexicanas*, su carácter fronterizo, es también un gran acierto de este análisis.

Los posicionamientos reseñados de estos sectores del feminismo mexicano en relación al movimiento insurgente dejan ver las dificultades en establecer puentes desde el feminismo intelectual y urbano hacia mujeres que habitan realidades económicas y culturales lejanas y diversas. Desde mi punto de vista, 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 la teoría feminista versus las mujeres y sus condiciones particulares, tanto prácticas y de sentido. Incluso en su apelación a "dar rienda suelta a la imaginación" y a la de-generación es enunciada desde un subjetivismo no por radical menos liberal.

En el segundo caso, se deja ver un posicionamiento que privilegia la idea de la individualidad y la libertad modernas, donde el control sobre el cuerpo es esencial. Es una visión que pone en el centro del dilema feminista el control sobre el papel reproductivo de la mujer. La reproducción sexual ha sido ordenada discursiva y prácticamente por lo

social: el estado, la familia, la iglesia. Lo social no es el terreno de "la comunidad" para esta visión, sino el terreno del dominio y de la subordinación de las mujeres. La despenalización del aborto, los derechos sexuales y reproductivos, son entonces el eje de articulación del proyecto democrático. Ellos son los ejes propiamente feministas, y se da por supuesto que cuando esta demanda no se llega a articular, es debido a la *influencia* del Vaticano y de la Iglesia. La postura de este feminismo es radicalmente laica, se nutre de los fundamentos de la Nación mexicana como proyecto liberal.

La tercera postura, quizá menos hegemónica, es ilustrada en cuanto al reclamo de la ciudadanía plena para las mujeres, pero no es etnocéntrica. 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 deconstruir, pero en todos los ámbitos, y no central y prioritariamente en el terreno del cuerpo y las sexualidades. El espíritu ilustrado revisado por el aliento sesentayochero es clave para esta posición: refundar la vida toda, el cotidiano y la política, desde los ordenes más ejemplares de lo íntimo: la sororidad, los afectos, el amor.

En todos estos ámbitos, las voces de mujeres indígenas no están. Este señalamiento no es un juicio de valor, es más bien, reconocer que la segregación clasista y étnica del nacionalismo/indigenismo mexicano ha creado grandes separaciones entre las mujeres. Estas separaciones hoy están redefiniéndose. Las voces de las mujeres indígenas están ya en otros contextos, los que el movimiento local e internacional ha ido abriendo, campos de enunciación para una palabra propia. Y por "propia" no quiero decir intocada por discursos varios. Justamente lo contrario, palabra que se apropia de una multiplicidad de discursos para "ser en el mundo", y "nacer el mundo":

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". Entendamos bien, no abdicar de estos conceptos, sino llenarlos de contenido diverso, localizado y útil para un sujeto concreto, ya que las realidades son múltiples. En conjunto, el neozapatismo indígena mostró al feminismo hegemónico mexicano una visión de mujeres indígenas menos apegadas al silencio y a la sombra, más actoras políticas, 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 audible, y en él combinan reclamos por justicia social y genérica y por reconocimiento cultural.

La discusión en torno al neozapatismo también provocó en el feminismo

hegemónico una mayor *autorreflexión 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 cuál las mujeres, blancas y de color, formamos parte. Y quizá lo más importante, en este diálogo intercultural, el feminismo hegemónico voltea a verse a sí mismo, y a expandir, en algunos casos, las fronteras que su propia localización le impone, empieza a ver más, y al hacerlo, avanza hacia una convivencialidad más inclusiva y una voz más 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. 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 formales<sup>47</sup>. 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 es ya un referente insoslayable.

"...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, Martha:2005:22

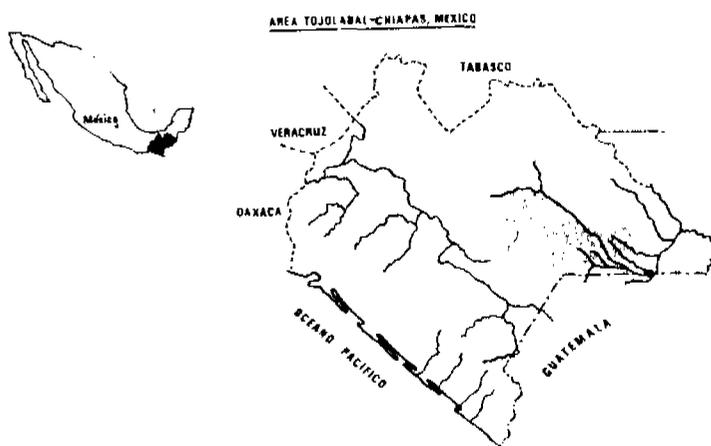
---

<sup>47</sup> 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*, 2005, coordinado por Martha Sánchez Néstor, amuzga de Guerrero y promovido por Aída Hernández, Teresa Sierra y Olivia Gall, se presentó en ese contexto. Otro libro importante es el de Zoila Reyes Hernández, *Sólo soy una mujer*, 2005, editado por Gisela Espinoza Damián, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

### Capítulo tres: Conociendo/construyendo el "campo"

En este capítulo presentaré de manera poco ortodoxa un acercamiento al grupo tojol 'abal, al cuál pertenece Ch'ib'tik. Pasaremos de la revisión de los estudios que se han hecho sobre los tojolabales, focalizando la manera en que en ellos ha sido visto el ordenamiento de género, para después acercarnos a la realidad de la zona estudiada a través de dos testimonios. El primero es la historia de vida de Delfina Aguilar, mujer tojolabal asentada en Margaritas, que fungió como mi acompañante y traductora en la investigación de campo. Ella nos introduce a la visión tojolabal del zapatismo, al tiempo que nos muestra la densidad de su cultura. El segundo, lo denomino desencuentros del feminismo glocal, y a través de él ejemplifico las tensiones al interior del feminismo chiapaneco en relación al zapatismo y al papel que en él juegan las mujeres.

#### 3.1 Estudios sobre el grupo tojol 'abal.



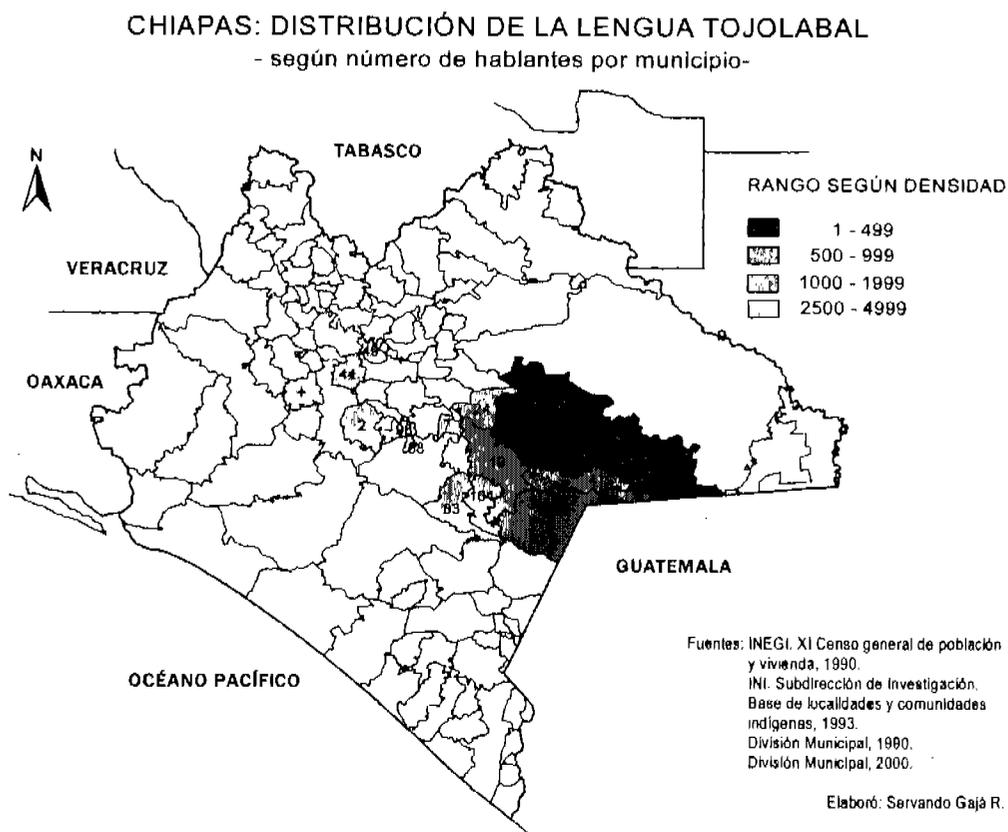
Mapa tomado de Ruz, Mario Humberto (1990:24)

Los tojolabales son uno de los pueblos indígenas de Chiapas que forman parte de la denominada familia mayense. Hay una gran diferencia entre la población reconocida oficialmente en los censos y los consignados por estudiosos de la región, que siempre es mayor<sup>1</sup>. Montagu (1969) refiere una población cercana a los 35 000 y Ruz a los 40 000

<sup>1</sup> Nos topamos con las diferentes definiciones acerca de quién puede ser considerado perteneciente al grupo, si la indignidad radica en la lengua, y también, cómo se contabiliza a los hablantes, cuestiones que vuelven inciertos los censos oficiales. Como asienta Montagu en su Diario de campo: "Es claro que el censo mexicano exagera enormemente el número de hablantes del español, llamando bilingües a cualquiera que sepa decir "sí" y disminuye el número de hablantes en los lenguajes nativos" (Ruz:1986:132-133) También afirma que a partir de 1930 se produce un gran aumento poblacional, refiriéndose a la fragmentación de las antiguas fincas y la creación de comunidades ejidales en la zona.

(1995), mientras que Lenkersdorf (1999) considera a cerca de ochenta mil personas. El censo del INEGI para el año 2000 arroja la cifra de 37 986. Sin embargo, la población reconocida como tojolabal en los censos oficiales ha ido creciendo. Para 1970 se enlistaba la cifra de 13 303. Para 1990, 36 011. Y para el 2000, 37 887. La mitad de esta población son mujeres (18 833 hombres y 18 834 mujeres. Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000).

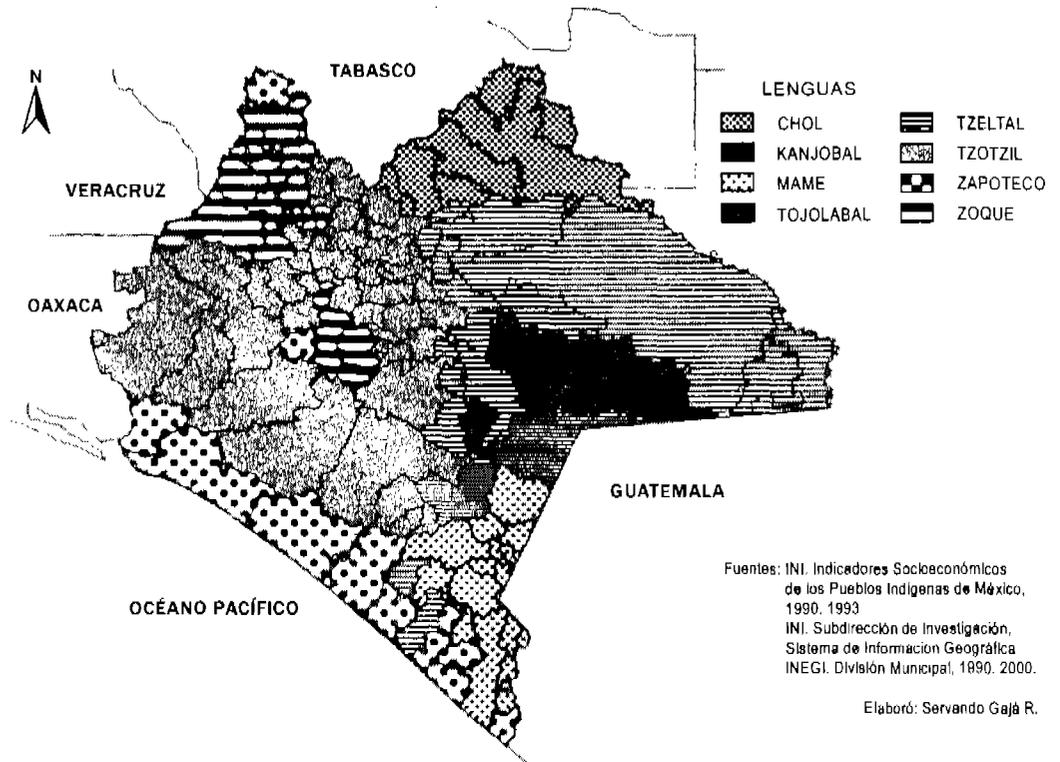
Viven mayoritariamente en la región fronteriza con Guatemala, al norte y este de Comitán (Basauri, 1931; Montagu: 1969, Ruz, 1983). Actualmente se encuentran en los municipios de Las Margaritas, Altamirano, Independencia, La Trinitaria (antigua Zapaluta), Comitán, Ocosingo y Socoltenango (Ruz:1995)<sup>2</sup>. El mapa 1 nos indica la región predominante de lengua tojolabal en el marco de las lenguas indígenas en Chiapas. En el mapa 2 podemos ver la distribución de la lengua por densidad de hablantes. Colindan al norte con los tzeltales, al oeste con los tzotziles, y al sur con los mames.



Mapa 1

<sup>2</sup> "(...)Tal ubicación responde a los procesos de mestizaje biológico, latinización cultural y, sobre todo, a la expropiación de tierras que ha sufrido, al menos desde la llegada de los españoles a su territorio, en 1528, fecha en que se fundó en las cercanías de Balún Canán (hoy Comitán) la villa de San Francisco de los Llanos, primer asentamiento hispano en Chiapas", nos dice Mario Humberto Ruz, 1995:130

CHIAPAS: DISTRIBUCIÓN DE LENGUAS INDÍGENAS  
- según lengua predominante por municipio -



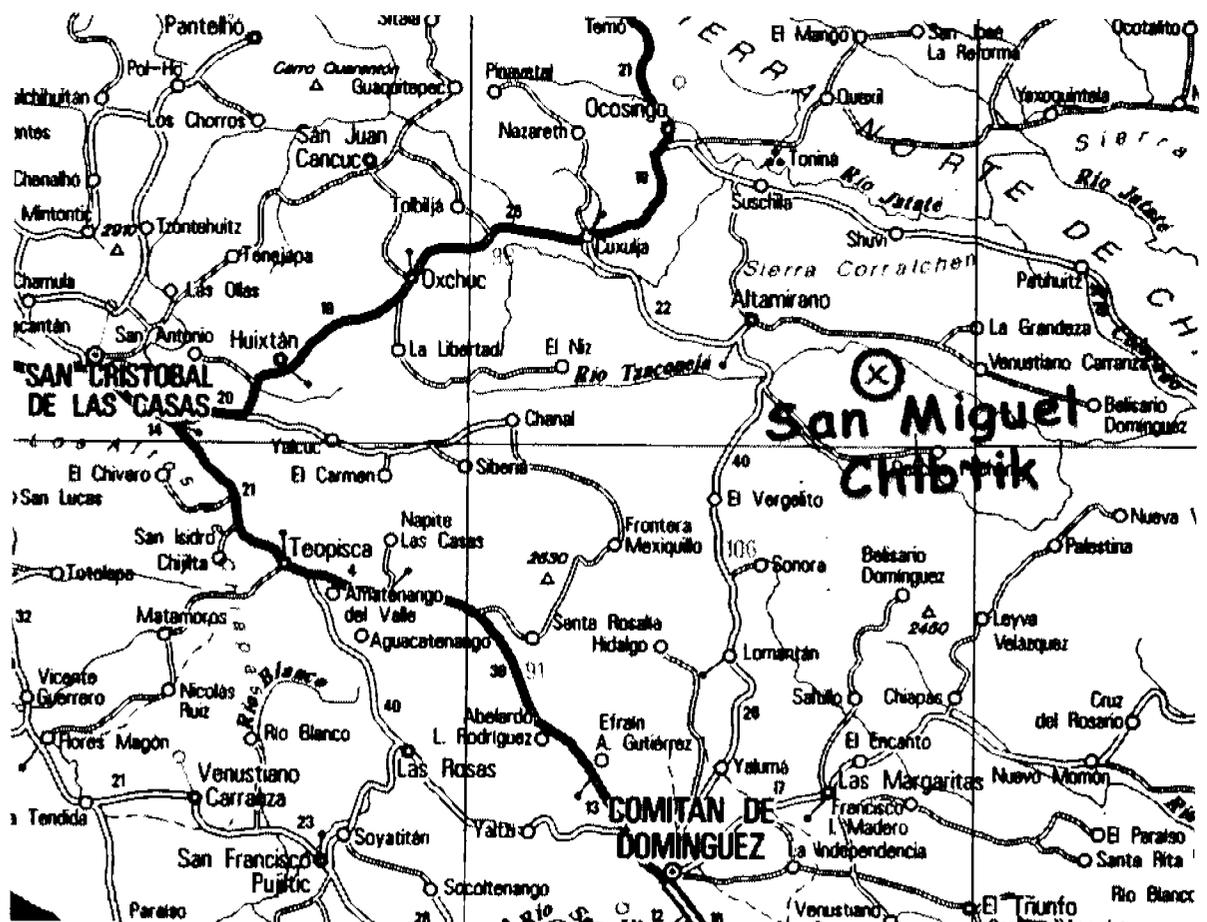
Mapa 2

La región tojolabal actual comprende varias microregiones, debido a, "...La peculiar orografía del municipio (de Las Margaritas) caracterizado por un área central de pequeños valles interconectados, extensas regiones montañosas al norte y una porción oriental de selva" (Ruz:1995:149) lo que ha permitido cierto resguardo, así como condiciones climáticas y agrícolas diversas entre las comunidades tojolabales del somontano, cañadas y valles. El área en su conjunto ha sido cada vez más interconectada a los centros regionales por las carreteras que comunican Altamirano con Comitán, y ésta con la selva por la línea fronteriza con Guatemala.

Agricultura de subsistencia, ganadería y café son las actividades predominantes de la región tojolabal, constituyendo la principal diferencia entre las comunidades la calidad de la tierra en la cuál se asientan. La dotación agraria fue muy irregular, existiendo

desde comunidades que fueron dotadas con la totalidad de la finca (Jotaná, más de 3 400 has), otras como Allende con sólo 300 has de terreno cerril, y los asentamientos más recientes en la selva con un promedio de entre 1500 y 2000 has (Ruz:1995:153). El "nicho ecológico" marcará las actividades agrícolas, básicamente los tipos de cultivo. La tala inmoderada es hoy uno de los graves problemas de la zona.

"En una clasificación muy burda podríamos señalar que mientras en las tierras altas los tojolwinik 'otik se dedican sobre todo a cultivar con fines de autoabastecimiento, la clásica triada mesoamericana (maíz, frijol y calabaza), los de los valles y cañadas, poseedores de tierras un poco más fértiles, pueden diversificar más sus cultivos, entre los que se incluyen legumbres, caña, café, cítricos y otras frutas. Los de la selva, por su parte, tienden a centrar sus esfuerzos en el café y, en algunos casos, la ganadería. A ello se aúna la venta de productos forestales (cedro, caoba y otros) a compañías privadas y estatales, por lo común a precios irrisorios" (Ruz:1995:156)



Tomado de Atlas por las carreteras de México 2002

Ch' ip' tik se encuentra en los zona de 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 (CDI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas).

Comparativamente con los estudios sobre los tzeltales y tzotziles, los tojolabales han merecido menos atención, como lo señalan Fourbee-Losøe (1976) y Ruz (1983). La literatura antropológica puede agruparse en etnografías descriptivas del grupo (Basauri 1931 y 1940), de la Cerda (1957), Montagú (1969), Muñoz Basilio (1973). El informe de Francisco Javier Guerrero (1974) que es una visión más histórico-estructural que etnográfica; los estudios que desde la lingüística aportan al conocimiento de la cultura desde su interior, (Furbee-Loosøe 1974, 1976 y Lenkersdorf 1994, 1996; 1998a y b, 1999, 2002, 2004), y los que desde una perspectiva etnográfica cultural y simbólica aportan también al conocimiento de las prácticas culturales y la identidad tojolabal (Ruz; 1983, 1991, 1992, 1995)

Otros estudios sobre los tojolabales (van der Haar, 2001; Mattiace, 2003; Núñez Rodríguez 2004) aportan sobre todo al conocimiento de las luchas por la tierra, tradiciones políticas regionales y de participación en organizaciones independientes como referentes insoslayables que constituyen a los sujetos políticos que hoy aparecen reivindicando la afirmación étnica. Gudrun Lenkersdorf (1994, 2005) ha contribuido en el estudio historiográfico del derecho a la tierra y los procesos de apropiación/restitución de la misma en esta zona para la época colonial.

Encuadrados dentro de los estudios de género está el estudio de Rivera Lona (2003) sobre las mujeres en las estrategias de resolución de conflictos en Asambleas Comunitarias Tojolabales, y desde las masculinidades De la Cruz López Moya (1999) "Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas".

Como parte del estudio del Movimiento Zapatista y su régimen de autonomías, encontramos la investigación de Cerda García (2004) "Multiculturalidad y políticas públicas: autonomía indígena zapatista en Chiapas, México", que versa sobre el Municipio Autónomo Vicente Guerrero, formado en la zona tojolabal.

A partir de los noventas, y como parte del impulso que instituciones estatales y federales dan a los escritores indígenas, encontramos narraciones escritas por

tojolabales<sup>3</sup>. Cabe resaltar a dos mujeres, María Roselia Jiménez (1996) y Delfina Aguilar Gómez (1998; 2001).

Es el estudio de Carlos Basauri<sup>4</sup>, 1931, el que incorpora a los tojolabales al mosaico de grupos indígenas estudiados por la etnología del siglo XX. La investigación se realiza en el Municipio de La Independencia, que a los ojos de los expedicionarios ofrecía la ventaja de su aislamiento. El tratamiento antropológico hecho por Basauri es taxonómico y clasificatorio, refiere la estructura de esta "tribu", como denomina al grupo, y en él reconocemos costumbres, fiestas, creencias y formas de vida que se mantienen hoy día, si bien calificadas a veces de idolatrías y supersticiones. Basauri describe la división sexual del trabajo, de la autoridad y de los espacios genéricos, considerando que la mujer está subordinada y hasta cierto punto, discriminada, por la prevalencia masculina. Es interesante referir el siguiente señalamiento, que nos habla del carácter autónomo de los tojolabales:

"Desde tiempo inmemorial existía una ranhería denominada Huacanajaté, perteneciente al Municipio de Las Margaritas del Distrito de Comitán, y habitado por indígenas tojolabales; pero estos indios vivían siempre aislados y procurando cortar toda relación con los pobladores de otras ranherías cercanas y del municipio de Las Margaritas, al que sólo concurrían con motivo de tramitación de asuntos administrativos ante las autoridades de este lugar. Esta hostilidad y falta de simpatía de los vecinos de Huacanajaté para los de Margaritas, provocó un estado constante de enemistad entre unos y otros, al grado de que llegaron a crearse grandes dificultades de toda naturaleza(...) Tanto estas circunstancias como las reiteradas gestiones de los indios para independerse (sic) y el hecho de que la población llegaba a cerca de dos mil habitantes, obligó al gobierno del estado de Chiapas a decretar la elevación de esta ranhería a la categoría de Municipio. En el año de 1864 fue realizado este deseo de los indios y la ranhería de Huacanajaté, al convertirse en Municipio, fue llamada *La Independencia*, nombre que está en perfecta consonancia con el carácter de los indios que la habitan". (1931, p.23 y 24).

Sobre la historia antigua de los tojolabales no hay claridad. Basauri, op cit, y de la Cerda (1957) coinciden en plantear que hay un vacío en la época colonial. Gudrun Lenkersdorf aporta en un apasionante artículo (Ruz: 1986) la hipótesis de que el

<sup>3</sup> De alguna manera podemos considerar dentro de esta vertiente *El diario de un tojolabal* (2001), compuesto de una serie de cuadernos que Javier Morales Aguilar, que eligió el nombre de *Sak K'inal Tajaltik*, escribió mientras convalecía en el Hospital, donde fallecería de leucemia en 1976. El material fue editado y traducido por Lenkersdorf (2001).

<sup>4</sup> Este material es producto del proyecto "John Geddins Gray Memorial Expedition" de la Universidad de Tulane, Nueva Orleans, y la Secretaría de Educación Pública, realizado en el primer semestre de 1928. Basauri es invitado por parte de la SEP a formar equipo con Franz Blom, jefe de la expedición, Felix McBride y Louis Bristow. En 1940 se incluye a los Tojolabales dentro de la Familia "Maya-Quicheana", en el segundo volumen de "La población indígena en México", de la SEP, del mismo autor.

denominado coxoh (pensado como dialecto del tzeltal) transita hacia el chanabal y posteriormente al tojolabal, refiriéndose todos a un mismo grupo asentado en la zona, los actuales tojolabales.

Roberta Montagú hace la entrada "Tojolabales" en el *Handbook of Middle American Indians*, en 1969, que es una descripción somerísima que contrasta con las largas entradas de los otros grupos. Pero su primer libro de notas de la Ranchería Yocnahab, de 1957, es fascinante. De manera fresca y con mucho sentido del humor, Montagú refiere aspectos de la vida entre los tojolabales<sup>5</sup> y a pesar de que nos dice que Yocnahab está "en el punto extremo de la ladinización", sus anotaciones nos dejan ver el significado del tiempo y de la tierra para los tojolabales. Es la primera que refiere el hecho de que las comunidades tojolabales son de reciente creación, ya que hasta mediados del siglo XX la población seguía viviendo obligadamente como mozos en las fincas, ya sea agrícolas o ganaderas. Eran solo algunas las "aldeas libres" hacia los cincuentas.

Montagú nos acerca a la idea de los tojolabales como seres autoreflexivos y críticos, no sin un peculiar sentido del humor, como en el siguiente relato:

"Yocnahab es muy moderna. Se emplean bueyes con arados de madera para aplanar las milpas. Realmente este es un avance muy grande porque en casi toda Chiapas la tierra es roturada con una azada. Don Segundo fue muy divertido cuando nos detuvimos a conversar esta mañana en la vereda. Se sentía muy superior...La gente rica está loca al poseer tractores, que son máquinas infernales que siempre se descomponen, y según él ha escuchado, también el gobierno las tiene en las estaciones agrícolas, lo cuál viene a probar que los gobiernos no son de fiar. Un agricultor moderno tiene su par de bueyes y un buen arado de madera que él mismo pueda reparar." Op cit, p. 174.

Montagú no se pregunta sobre el ordenamiento de género en el sentido de sus asimetrías. Describe las tareas que realizan hombres y mujeres, señalando las que no hacen los varones (acarrear el agua, hacer la comida), pero en lo general, se describe orden que no es señalado como segregativo de las mujeres.

Encontramos contemporáneamente en el texto de Roberto de la Cerda (1957) la siguiente observación:

"El padre es indiscutiblemente el jefe de la familia tojolabal: es él quien goza en el seno doméstico de toda clase de prerrogativas: cuando en el hogar hay un "tapextle", es para él, el mejor bocado le pertenece, él recibe primero los alimentos, y, en general, sus deseos y sus órdenes son atendidos sin discusión. La madre, sumisa y obediente, al igual que los hijos mayores de ocho años, ayudan al jefe del hogar en los trabajos del campo(...)" p.559.

---

<sup>5</sup> Traducida por José O. Alejos y publicado por Ruz en 1986, escrita por Montagú en 1957.

Coincidiendo con Basauri, de la Cerda observa segregación bajo el criterio de edad y de género. Contrastan estas visiones con la de Gertrude Duby<sup>6</sup> sobre "la posición social de la mujer":

"A menudo se ha creído que la mujer en su medio, es humillada y tratada como un ser inferior; más, en una sociedad en donde la economía exige una estrecha y necesaria colaboración entre hombre y mujer, esta no puede tener una posición inferior. Y aunque es cierto que la mujer no puede desempeñar un cargo político, también lo es que el hombre únicamente puede siendo casado. En algunas partes como Chenalhó y Chamula la esposa de un alférez se le llama señora Alférez. Además la mujer es muy necesaria en la preparación de las comidas ceremoniales. En la mayor parte de los pueblos indígenas, la mujer puede disponer libremente de lo que elabora o cuida (tejidos, borregos o aves). Y muchas veces he visto que decisiones importantes las toman marido y mujer conjuntamente. Las niñas indígenas tienen una escasa participación en las escuelas, ya que los conocimientos que pudieran adquirir, de poco les serviría en su medio. La posición pues de la mujer indígena, es más digna y mejor que la de muchas ladinas de la clase pobre".

El argumento de que en una economía de subsistencia la necesidad del trabajo conjunto, de la colaboración de los sexos, se traduce en una posición social de la mujer más igualitaria y con mayor reconocimiento es difícil de sostener. El trato puede ser autoritario y el reconocimiento nulo, y aún en esas condiciones las mujeres siguen siendo necesarias y más aún, siguen cumpliendo con sus tareas. Las demandas de las mujeres indígenas indican que esa es justamente la situación que viven. Una asimetría entre su trabajo y participación en las tareas reproductivas y el reconocimiento y espacio social que de ahí se desprende.

Duby misma señala que las mujeres no pueden acceder a cargos políticos, pero ello no parece pesar en un ordenamiento donde "la mujer puede disponer libremente de lo que elabora o cuida". En mi experiencia no es tan clara esa libertad. Por supuesto que hay una mayor ingerencia de las mujeres en esos recursos, pero estos son regulados por muchas mediaciones. Si se trata de la tienda comunitaria, hay instancias que la coordinan, y si es la venta de algún animal, hay un momento de consenso familiar para decidir el uso del dinero. También he presenciado el consenso de las parejas en la toma de decisiones. Duby alude a un ordenamiento asimétrico de género, donde la mujer no es

---

<sup>6</sup> No tengo la fecha exacta de estas notas, que encontré en mimeo bajo el título "Chiapas Indígena", en la Biblioteca de la Universidad de Princeton en la sección de libros raros. Lo más probable es que correspondan a las notas referidas en van der Haar y Lenkersdorf :1998, tomadas de Blom, Frans y Gertrude Duby, 1955, *La selva lacandona*. México, Ed. Cultura, T.G. pero fechadas en 1948.

solo subordinada al varón, sino con instancias propias de su género que le otorgan cierto poder. Y esto es lo que no se deja ver en los posicionamientos de Basauri y de la Cerda.

En la afirmación en relación a la mejor posición de la mujer indígena frente a "muchas ladinas de clase pobre" Duby se alinea a la crítica de la visión generalizada de que el desarrollo trae una mejor vida para la mujer, y en contra de las tendencias a la desindianización que la antropología desarrollista propone definiendo la sociedad indígena como un todo. Acaba justificando que las niñas no vayan a la escuela por lo impráctico del conocimiento que se da ahí, lo cuál en sí mismo es probablemente cierto. Pero no obsta para que no observemos en ello una segregación.

Como vemos hasta acá, los estudios de los tojolabales son escasos<sup>7</sup>, y más aún sus referencias y aportaciones en relación a las mujeres.

Serán los estudios de Carlos Lenkersdorf y de Mario Humberto Ruz los que despliegan las bases para el estudio contemporáneo de los tojolabales, pasando por el importante trabajo de Furbee-Losee (1974, 1976)<sup>8</sup>. El interés de esta autora resalta el vínculo entre lenguaje y fenómenos sociales, lenguaje y otros sistemas de cultura. Este trabajo presenta una gran capacidad de observación y señalamientos de la historia política del grupo tojolabal, como el hecho de que a nivel del gobierno municipal, los tojolabales no han logrado tener mucho control, pareciéndose más a sus compañeros guatemaltecos que a los mexicanos<sup>9</sup>. Mientras que los tzeltales y tzotziles mantienen, al menos nominalmente, injerencia en el gobierno municipal, los tojolabales sólo controlan el ejido. Esto probablemente tenga que ver con su constitución tardía como comunidades, que ya señalaba Montagú.

Forbee-Losee (1976) y van der Haar (2001) señalan el complejo mapa de los asentamientos tojolabales. La fragmentación de las fincas inicia con la Reforma Agraria. Las mejores tierras quedaron en manos privadas, y el resto se dieron a las "nuevas" comunidades (colonias o ejidos) de indígenas campesinos. Solo en un caso toda la tierra de la finca fue totalmente apropiada por el ejido, el caso de Jotaná, colonia Plan de Ayala. Esto "duplica" la existencia de los pueblos, quedando en la parte expropiada de la finca

<sup>7</sup> En la década de los setentas sabemos de la existencia de la etnografía de Jesús Muñoz Basilio, 1973, "Estudio etnolingüístico de una comunidad tojolabal" <sup>7</sup>, y en 1974 "Notas sobre los Tojolabales de Chiapas", informe de Francisco J. Guerrero Mendoza, fechado en 1972. Es interesante este reporte por la aparición de categorías como economía no capitalista, sistema de estratificación y clases sociales, fuerza de trabajo, lo cuál hace referencia al impacto ya del paradigma marxista al interior de la antropología. El estudio se basa centralmente en Napiité, pero también recopilan información de Lomantan y Veracruz.

<sup>8</sup> Su trabajo versa sobre Napiité, "The correct language: A grammar with ethnographic notes", editado en 1976, y en él describe la lengua en varios planos: morfología, fonología, sintaxis y la semántica.

<sup>9</sup> "Desprovistos de las posibilidades del relativo autogobierno que ampararan las leyes coloniales, pronto fueron avasallados por la creciente presencia mestiza, que les arrebató los últimos signos de control político sobre su antiguo pueblo, al lograr imponer en 1821 un Ayuntamiento ladino controlado por los propietarios, y hacer desaparecer el Cabildo indio (tojolabal)" Ruz:1995:140

una nueva colonia bajo algún nombre patriótico, y en la otra parte, la finca un poco más pequeña que antes, con su antiguo nombre original. Encontramos aún poblados con dos nombres, como el caso de Jotaná/Plan de Ayala. Este proceso es visto por la autora como fragmentación de la población y mayor vulnerabilidad de asimilación. Van der Haar (2003) va a mostrar como en realidad se trata de un proceso de recomunalización de los tojolabales, base de una reconstrucción identitaria.

Otro señalamiento que me parece relevante es en relación a los vínculos que los tojolabales tienen con otros grupos indígenas, y como éstos dependen de factores no "étnicos", como en el ejemplo que refiere acerca de la buena convivencia entre Tojolabales y Tzeltales de Altamirano, y la animadversión de ambos frente a Tzeltales de Oxchuc que migraron y se asentaron al lado de una comunidad tojolabal, siendo mal vistos por ambos, por haber ocupado las tierras. Los "oxchuqueros" a su vez, negaron el paso de los tojolabales por sus comunidades<sup>10</sup>.

Esta es una de las primeras referencias también al hecho de que la identificación primaria, anterior a la étnica (tzeltal, en este caso) es la de la pertenece a la comunidad o pueblo (Oxchuc), reforzando la idea planteada en el anterior capítulo, sobre la prevalencia de la pertenencia comunitaria por sobre la identidad étnica, la cuál se potencializa como producto de la dinámica del movimiento neozapatista.

Los trabajos de Ruz<sup>11</sup> constituyen una de las aportaciones fundamentales al estudio de los tojolabales, tanto contemporáneos como históricos. Siendo médico, Ruz entra por la simbólica del cuerpo, de la salud/enfermedad, a la cosmovisión tojolabal y a la mejor comprensión de sus prácticas. Junto con Lenkersdorf y Antonio Gómez, antropólogo tojolabal, ha recopilado narrativas y testimonios bilingües, materiales centrales para la comprensión de las dinámicas subjetivas de la cultura. Una de sus contribuciones más importantes en el estudio de los tojolabales es la época del baldío<sup>12</sup>, como se le denomina a los cerca de tres siglos en que los tojolabales fueron mozos de las fincas.

---

<sup>10</sup> Por la competencia por la tierra, base del conflicto en toda esta zona.

<sup>11</sup> Mario Humberto Ruz realiza un trabajo de campo en tres comunidades, en Ignacio Allende, zona de los valles, comunidad de 178 individuos en 1977, en el Somontano, en la colonia San Mateo Veracruz, con casi 600 habitantes en 1979, muy cercana a la cabecera municipal, y en la selva, Margarita Agua Azul, fundada por población joven proveniente de Veracruz. Es una de las muestras más amplias, que da cuenta justamente de las variaciones culturales-geográficas de las comunidades tojolabales. El compendio *Los Legítimos Hombres*, (LLH) *Aproximación Antropológica al grupo Tojolabal*, en cuatro volúmenes, publicada por el Centro de Estudios Mayas, UNAM, entre 1981 y 1986, y coordinado por él, trata de contribuir a llenar el vacío de información sobre el grupo tojolabal. No quisiera dejar de señalar dos materiales importantes, aunque no revisados para esta tesis, los de Otto Schuman sobre la lengua tojolabal, 1971: "La posición del tojolabal en la familia maya", *Boletín de Escritura Maya* n.11, y en 1981, "La relación lingüística Chuj-tojolabal", en Ruz:1981. Y el trabajo mencionado por Ruz:1983 de Thomas, John A. "Determinants of political leadership in a Tojolabal Maya Community", 1978, referida en Ruz:1983.

<sup>12</sup> *Memoria Baldía, Los tojolabales y las fincas. Testimonios*. Texto tojolabal/ español, 1992, junto con Antonio Gómez Hernández, y 1992, *Savia India, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas*, siglos XVIII y XIX.

Para Ruz, los indígenas tojolabales, hombres y mujeres, son seres con agencia, cultos, refinados y con un gran sentido del humor, que enfrentan la situación de expoliación extrema a la que la historia del “desarrollo” moderno de nuestro país los ha condenado. Seres políticos actuando en una serie de encrucijadas, en constante actualización de su cultura. Hay múltiples referencias en su trabajo al ordenamiento de género, tanto simbólico como cotidiano, como veremos más adelante.

Carlos Lenkersdorf<sup>13</sup> es pieza clave en la recuperación y recreación de la lengua tojolabal escrita, y de la cultura tojolabal en su conjunto. Vinculado al grupo misionero de La Castalia<sup>14</sup>, es un acompañante de los indígenas, un recreador de su cultura desde la *inculturación*, que él define así:

“Mejor dicho, con este libro queremos hacerles ver nuestra labor que consideramos significativa: estamos inculturando el evangelio a la cultura tojolabal sin negarla, y de este modo decimos que estamos produciendo un encuentro entre el evangelio y la cultura o cosmovisión tojolabal”<sup>15</sup>.

Lenkersdorf prepara el *Diccionario Tojolabal-Español y Español-Tojolabal*, cuya primera edición aparece en 1979. Participa como Coordinador por parte de la Diócesis de San Cristóbal en la traducción al tojolabal del Nuevo Testamento, que se realiza de 1988 a 1993, experiencia colectiva donde participan setenta traductores tojolabales, nombrados por sus comunidades. En la introducción de este trabajo se reconoce la influencia y el diálogo que la pastoral tiene en la recreación de la identidad tojolabal: “En el resurgimiento del Pueblo Tojolabal de su postración y despojo a una recuperación de su dignidad, de su identidad, de su lengua y de sus valores, ha intervenido también la Palabra de Dios”, dice el prefacio de Samuel Ruíz. Esto nos da los parámetros de lo que *Lenk*, como es llamado en toda la zona tojolabal, significa al interior de la cultura contemporánea tojolabal.

Así pues, reconocemos la obra no sólo de un traductor<sup>16</sup> (de mundos, de lenguas) y recopilador, sino sobre todo re/creador contemporáneo de la cultura tojolabal, alguien que en el proceso de inculturación evangelizadora ha conceptualizado y ordenado el sentido de la cultura, en colectivo con grupos de tojolabales y en discusión con la suya

<sup>13</sup> Conocido sobre todo por su libro *Los Hombres Verdaderos. Voces y Testimonios Tojolabales, Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*, ensayo ganador del premio Lya Kostakowsky 1994, y editado por siglo XXI en 1996. Desde una perspectiva poco ortodoxa, que no se autodefine ni como antropología, ni como lingüística, su interés, tras haber vivido treinta años entre tojolabales, es el de transmitir la experiencia de alguien que se ubica entre dos mundos.

<sup>14</sup> Maristas incorporados a la Diócesis de San Cristóbal.

<sup>15</sup> Presentación del *Nuevo Testamento* en Tojolabal titulada “Hermanos lectores no tojolabales” y signada por “Los traductores y Carlos Lenkersdorf, coordinador, 1993, año internacional de los derechos de los pueblos indios”. Pag.6

<sup>16</sup> Poseedor de la lengua, podríamos avanzar la idea de que se trata de un traductor/creador de la misma, muy en el sentido que señalábamos en el primer capítulo, mediador necesario para explicarnos al Otro, pero también creador del Otro.

propia. En esta recreación ocurre la apropiación cultural justamente como una de las dimensiones que hemos querido resaltar de lo *glocal*. Como veremos más adelante, la interpretación de la palabra de dios por los y las indígenas tojolabales tendrá que ver con su contexto político específico, y estará en diálogo con el discurso que el zapatismo desarrolla.

Pero la re/creación del Padre *Lenk*, no compete sólo al ámbito religioso, también comprende al cancionero tojolabal editado en su octava edición en 1998, pero que circula entre los tojolabales desde hace veinticinco años<sup>17</sup>. Y como parte del proceso de inculturación pero ahora de la academia, el profesor enseña tojolabal en la Universidad. Se trata de la primera lengua indígena viva que es enseñada después del Nahuatl y el Zapoteco clásico, y con cada vez más asistentes.

El estudio de Lenkersdorf es singular, porque consiste en interpretar la estructura de la lengua en sus implicaciones conformativas de la cosmovisión del grupo y como esa cosmovisión se confronta con la cosmovisión occidental y su actual modelo de desarrollo.

Lenkersdorf ha sido criticado por autores que consideran que traslada de manera automática la cosmovisión comunitaria e intersubjetiva tojolabal a las relaciones sociales actuales de las comunidades (cf. Pinto Durán y de la Cruz López Moya:2004). Su acercamiento, para estos autores, puede llevar a pensar en una comunidad armónica, donde no hay conflictos de interés, tensiones y divisiones, formando parte de la tendencia a la romantización de la "comunidad indígena".

En mi lectura de sus trabajos, sin embargo, lo que es significativo es el énfasis en la pervivencia<sup>18</sup> de una *racionalidad* fundamentada en la existencia de un "nosotros", que engloba a la naturaleza, y las consecuencias que este supuesto tiene en las formas organizacionales comunitarias, elementos que nos pueden acercar a la comprensión de una democracia culturalmente diferenciada, sin aseverar por ello que la comunidad tojolabal este exenta de estructuras de poder; intereses antagónicos y conflicto social.

Más bien, se trataría de explorar como son enfrentadas estas estructuras de poder y de conflicto a partir de una cosmovisión que acentúa el orden del todo, y la existencia "nosotrica"<sup>19</sup>. Lenkersdorf desarrolla las cualidades del "nosotros" como base de una

---

<sup>17</sup> Según el propio Lenkersdorf, hace 25 años estaba alfabetizando comunidades, y vio que a los jóvenes les gustaba cantar. Preguntó si tenían canciones en su lengua, no, dijeron. Comenzó entonces a juntar frases para niños, y poco a poco la comunidad cantó. "Con nosotros está un hermano que nos enseña nuestras canciones", dijeron, y ellos comenzaron entonces a hacer sus canciones. La mayoría son de protesta. Comunicación personal.

<sup>18</sup> Pervivencia étnica de noción de mundo, e incluso, como deseo de futuro posible para la humanidad. En ese sentido, Memoria y proyecto a la vez.

<sup>19</sup> El "Nosotros" como experiencia central de la vida social tojolabal. Desarrolla este concepto en *Filosofar en clave tojolabal*, 2002, y *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, 2004, profundizando su idea de que en la cultura tojolabal se encuentra una interpelación a la civilización moderna.

experiencia del sí mismo/a y del mundo, como la fuente para una filosofía no individualista frente al mundo, de corresponsabilidad más que de competencia.

### 3.2 Cosmovisión y género

En la cosmovisión vemos como se despliega la dimensión simbólica de la cultura, que, siguiendo a Scott (1985), será traducida y normativizada a través de los discursos sociales. La cosmovisión forma parte de la cultura, pero la cultura no es una transposición mecánica de la cosmovisión. Sin embargo, la cosmovisión informa el tejido sociocultural. No podemos comprender adecuadamente las identidades, incluidas las de género, si no consideramos esta dimensión fundante de cualquier cultura. Género y cosmovisión no corren por caminos separados. Aunque la práctica cotidiana en relación al orden de género no traduce de manera mecánica la matriz cosmogónica, ésta es un referente central, que alimenta el sentido de las relaciones con el mundo y entre los hombres y mujeres. La idea que propongo de cosmovisión es también dinámica, en contacto con el tiempo presente de las sociedades a las que ayuda a dar forma. La cosmovisión nos vincula con la discusión actual sobre la diversidad cultural y las relaciones interculturales.

Para Ruz (1983, 1990) podemos encontrar un sentido funcional en la cosmovisión tojolabal.

"La cosmovisión viene a ser así un ajuste ecológico, aunque éste no sea su único papel, y acaso ni siquiera el más importante. La creencia en un "Dueño del Monte" y el temor ante su cólera funcionan como reguladores de las actividades de caza, y la idea de que castiga a quien hiera a un animal joven es, sin duda, una manera de proteger la fauna; la presencia de un ente sobrehumano en las aguas que propicia la actividad de pesca, de hombres o mujeres según el caso, posibilita no sólo una explicación armoniosa del orden estructural del universo, sino que -de alguna manera- fundamenta la división sexual del trabajo" (1983:19)

Podemos pensar el carácter funcional de la cosmovisión del que habla Ruz como lo que Bourdieu (1991) denomina el *sentido práctico* de las formas culturales, esa lógica interna que las sostiene y les otorga significado. Ese "sentido" puede ser un "sin sentido" desde otra perspectiva cultural. Si estamos de acuerdo en que la cultura humana es múltiple y diversa, contrariamente a la idea que ha predominado sobre la cultura como unívoca, como un movimiento progresivo tendiente a asimilar, conquistar o colonizar<sup>20</sup>, coincidiremos en que el sentido práctico, inherente a las cosmovisiones, puede ser

<sup>20</sup> Esta noción moderna de la cultura forma parte de otra serie de supuestos, como la linealidad de la historia, el progresismo, el androcentrismo, el economicismo y el humanismo. Ver Echeverría, Bolívar: *Las ilusiones de la Modernidad*, 1995, UNAM-El Equilibrista, capítulo sobre "Modernidad y Capitalismo" (15 tesis).

diverso en sus fundamentos. Esto nos acerca a la idea de la existencia (pervivencia) de distintas racionalidades, de alguna manera obliteradas, silenciadas o colonizadas por la racionalidad occidental (instrumental, en términos de Adorno y Horkheimer)<sup>21</sup>

Lenkersdorf (1994, 1999) desarrolla la idea de que cosmovisión y lenguaje son una imbricación, siguiendo la línea ya planteada por Humboldt, Whorf<sup>22</sup> y Sapir en el sentido de que la lengua no es mera comunicación, sino *creación de mundo*. Las lenguas son culturas. Lenkersdorf trabaja sobre una noción semiótica de la lengua, donde no sólo encontramos estructurada la cosmovisión, sino donde esta se rehace constantemente.

Ello complementa la idea de la cosmovisión como conjunto de mitos y creencias. La idea de las diferencias lingüísticas como "mundos posibles", tiene implicaciones importantes en el entendimiento de lo "universal" así como de la "traducción".

Para Lenkersdorf, la lengua tojolabal, y por tanto su cosmovisión, se caracteriza por su intersubjetividad. En términos generales, las lenguas indoeuropeas han sido caracterizadas como lenguas acusativas, llamadas por Lenkersdorf lenguas estructuradas como sujeto-objeto, y las que no corresponden exactamente a esta estructura, han sido denominadas ergativas, a las que llamará intersubjetivas. Al traducir literalmente el tojolabal al español, desaparecen los objetos<sup>23</sup>. La acción que ocurre entre el sujeto que designa y el objeto designado resalta la cualidad activa de dicho objeto, convirtiéndolo en partícipe de la acción, como en el ejemplo

Español	Tojolabal
te dije	kala awab'i (dije escuchaste)

Al describir la lengua tojolabal, Furbee-Losee encuentra el mismo principio de ergatividad. Si bien para Lenkersdorf, lengua es cultura, no lo es en el sentido en que lo entiende Furbee-Losee, para quien la identidad tojolabal está centrada en la posesión y la

---

<sup>21</sup> Razón instrumental o moderna, como la definen Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo*, (1947) Editorial Sudamericana, 1969, Buenos Aires. La idea de "razón instrumental" permite señalar la propia diversidad de "Occidente", que muchas veces se entiende como monolítico. Dentro de Occidente, entonces, hay también formas de racionalidad alternas y contradictorias a la instrumental.

<sup>22</sup> Lenkersdorf (1999: 33 y 34) cita a Guillermo Von Humboldt "...las lenguas propiamente dichas, no son medios para presentar la verdad ya conocida, sino que son mucho más, a saber (existen) para descubrir la verdad antes desconocida. La diferencia de los idiomas no es la de sonidos y señales, sino que es la diferencia de visiones del mundo mismo. En esto llegamos al fondo y propósito de todas las investigaciones lingüísticas" (1963:19s) y a Benjamin L. Whorf, 1964. Sapir en 1929 lo pone así: "(...) Los mundos en que viven distintas sociedades son mundos distintos, y no meramente el mismo mundo con diferentes etiquetas..." citado en Boon:1993:44 y 45. Boon afirma: "interpretar la diversidad como un aspecto secundario y superficial de un lenguaje universal es cerrar el camino a muchos estudios del lenguaje y de la cultura" en *Otras Tribus, Otros Escribas*, (1982) 1993.

<sup>23</sup> Lenkersdorf lo plantea como que al traducir literalmente el tojolabal al español, desaparecen los objetos. Es interesante leer esto junto con "(...) reconocemos otras lenguas sólo por lo que no son. No es posible enfocar las lenguas como si el investigador estuviera más allá de todas; lo mismo pasa con las culturas..." Boon, op cit., p.45

práctica de la lengua. Y en ese sentido, la mujer es la “guardiana” y principal reproductora de la cultura, por preservar la lengua al no tener mayor contacto con el mundo mestizo.

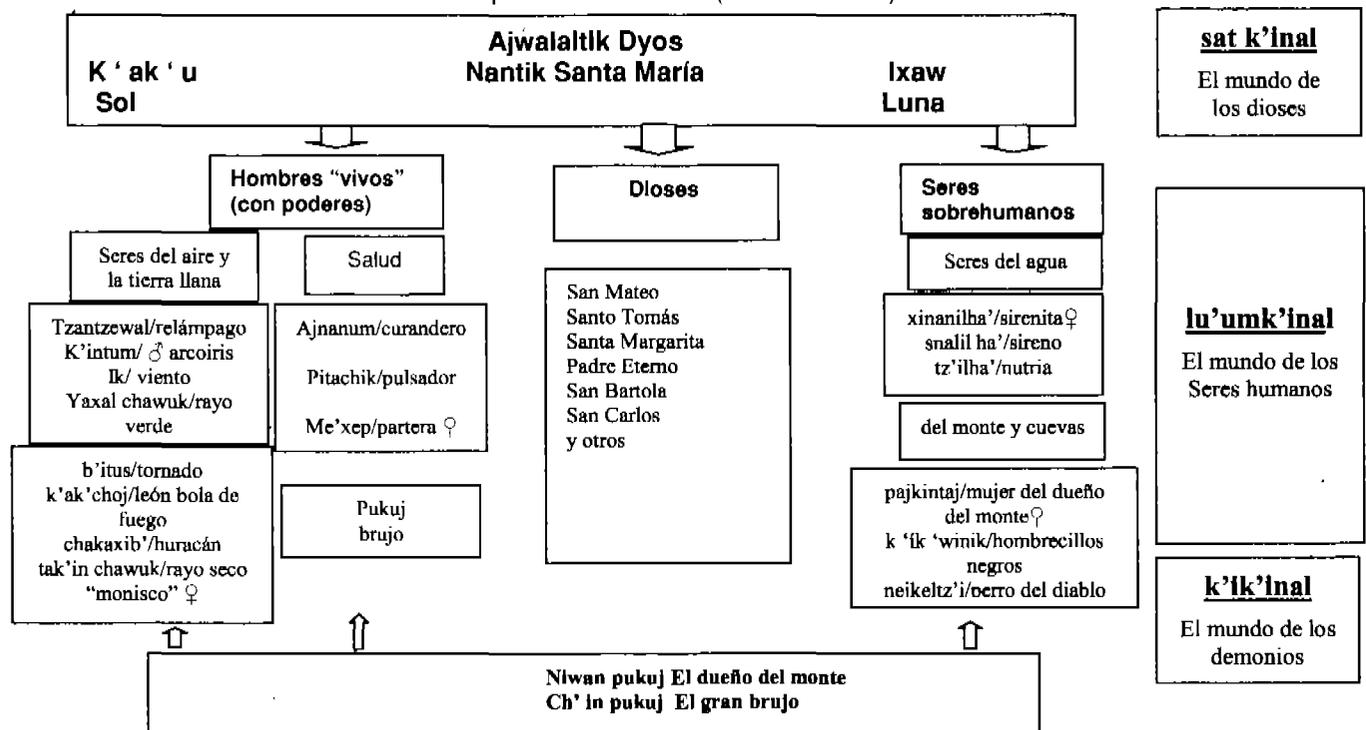
Para Lenkersdorf, es más importante quien se identifica con del grupo en la definición identitaria.. Resulta interesante contraponer la respuesta que se da Montagú a las mismas inquietudes:

“Mis parámetros sobre el problema de quien es ladino y quien es indio no se basan en el lenguaje, el vestido, identificación de grupo o ninguna de tales cosas. Es muy diferente: hacen ellos algo especial con el cordón umbilical y lo consideran importante. Bajo ese criterio Yosnahab es india...” 1957:221

Montagú, con quien concuerdo, apunta hacia las prácticas culturales como el criterio de pertenencia a un grupo:

“Según los antiguos, el Sol es el esposo de la Luna, a quien sigue continuamente, pretendiendo alcanzarla. Cuando su unión tiene lugar, ocurren los eclipses...cada mañana así como cada atardecer, al salir y ocultarse el sol en el agua que rodea al mundo, su calor seca el mar, y cada noche la Luna, madre, principio y raíz del agua...lo surte nuevamente con su propio líquido” (Ruz:1990:51)

Concepción del universo ( Ruz: 1990:66)



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” (Ibíd:55). Cuando se cansan, “mueven su carga” y la tierra tiembla. Esta estructura tiene su centro, el “ombigo del universo”, en la Iglesia de Santo Domingo en Comitán.

La madre tierra es dueña de la tierra caliente y 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'inat*. En ese mismo nivel se incluye al Padre Dios y a la Madre Santa María, como vemos en el recuadro.

Ninguna “deidad” aparece en el espacio celeste más que el sol y la luna, Ruz (1990:52) 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 y del monte y las cuevas) ocuparon el mundo creado y el inframundo, como vemos en el recuadro. Sin embargo, el Sol y la Luna aparecen en el mismo nivel que Dios.

Los santos son, la mayoría del santoral dominicano, “Son estos dioses quienes por encargo de Dios fundaron los pueblos donde habitan y se les venera” (Ruz, ob.cit, 52). Así 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” (Ibíd.:53) Tiene pues, un lugar a la puerta del cielo, como San Pedro. Ruz afirma también que en ocasiones se refiere 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 esta poblado de seres sobrehumanos 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; se les asocia con la pesca. La *Cruz* puede ser incluida en esta dimensión, ya que se considera viva, y benéfica.

Claramente asociados al inframundo, los seres del monte y las cuevas, la *Pajkintaj* que, indica Ruz, recuerda a la Xtabay de los mayas yucatecos. Mujer del dueño del monte, que puede hacer perder el camino. 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 Hombre-Rayo. 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 maléficos o peligrosos.

Con los “seres vivos” observaremos esa misma dualidad. Los seres “vivos” provienen del aire o de la “tierra llana”, o son portadores y concedores de la salud. La diferencia entre los seres sobrehumanos y los “vivos”, es que algunos de estos últimos encarnan en los seres reales. Por ejemplo el Rayo Verde o el Rayo Seco, son asociados con seres humanos. Y claramente, en los personajes concedores 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 *Ajnanum* 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, entidad más temida por la comunidad, vinculado con el *Tak'in Chawuk*, Rayo Seco. Este 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. Generan 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 anochecer<sup>24</sup>.

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 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

---

<sup>24</sup> Me fue referido como “Llorona”, que busca hombres en la noche.

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 (1990:57 y 58) 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, *Ibíd.*:56) Estas gradaciones y alianzas pueden observar en el recuadro.

Esta ambivalencia entre la dimensión celeste y infraterrestre, entre lo alto y lo bajo, esta ambigüedad del "poder", se vincula con la intersubjetividad que observa Lenkersdorf en la lengua tojolabal. Y atendiendo a Ruz, 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:1998). 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.

Se observa el eje mayor/menor, *bankil/ljtz'in* como ordenador que aparece de muchas formas. Un par que se repite, (Furbee-Losee:1976): la división de la comunidad en el lado de la Iglesia y el de la milpa; en la autoridad ejidal "komisariyado" y la autoridad de la iglesia "b' ankilal mayordomo", en los cargos religiosos, en las fiestas, en los fuegos pirotécnicos van en pares, las procesiones religiosas hacen dos vueltas a la cruz frente a la iglesia, también "b' ankilal y 7ihc ' inal<sup>25</sup>, las ceremonias constan de dos tragos rituales, y la lengua favorece la repetición retórica.

Lenkersdorf observa que el género gramatical en la lengua tojolabal permanece oculto, en comparación con el español. Si se quiere señalar el género (el sexo) se hace con palabras adicionales. Por ejemplo *ye 'n* puede significar él, ella, ello; *mis*, puede ser

---

<sup>25</sup>Respeto la manera de reproducción gráfica del tojolabal de los diferentes autores para designar las mismas palabras

el gato, la gata. La pertenencia al género no se determina en principio. A ello se agrega el hecho de que al hablar de un hijo/hija no se indica el sexo de la persona, sino el sexo del o la progenitor/a. "La sola referencia al hecho de ser hijo o hija implica, por necesidad de la lingüística, la referencia a nuestros papás, vivos o muertos" (Lenkersdorf:1999: 316)

Nadie puede ser sólo hijo/a "suelto" o en sí mismo, remarca Lenkersdorf, todo somos hijos o hijas de alguien. El ordenamiento mayor/menor ordena el mundo de la lengua. Y *bankil/ljtz'in* refiere al orden de lo humano con lo cósmico, es decir, refiere a la pertenencia a una gran familia. La jerarquía generacional domina sobre la pertenencia de género.

Lenkersdorf sugiere que el "nosotros" es una jerarquía prevalente a la del género, ya que en referencia al nosotros hay una distinción, entre el inclusivo, *kə 'ntik*, y exclusivo, *ke'ntikon*.

"Estas formas las encontramos no sólo con los pronombres, sino también con los sustantivos, adjetivos y verbos. Es un "arreglo" que penetra todo el idioma, toda el habla como uno de los rasgos característicos. Es decir, en lugar de diferenciar necesaria y constantemente los géneros, hay que distinguir con la misma necesidad las distintas formas del NOSOTROS", (1999: 325)

El nosotros es más importante que el género, nos dice Lenkersdorf, atendiendo a la lengua como el "adentro" de la cultura, y en ella domina una idea de organicidad por sobre la idea de individualidad. En la "perspectiva" tojolabal, el primer ordenamiento es el todo sociobiocósmico y en éste el eje mayor/menor tiene prevalencia. Hay una predominancia del nosotros en la conversación, una virtual ausencia del yo/tu; la distinción de género separa, mientras que el nosotros "establece y requiere la comunidad". Para Lenkersdorf, es evidente que los tojolabales buscan ser comuneros versus individualistas.

Desde otra perspectiva, pero también analizando la lengua, Jill Brody (2004) ilustra la presencia y prevalencia de la comunidad proponiendo como metáfora clave: comunidad es familia, acuerdo es repetición. Agregativamente, al referirnos a "nuestros padres" en tojolabal, estamos obligados a decir "nuestra madre/nuestro padre", *ja njanjtatiki*. Metáfora implícita de conexiones y continuaciones familiares.

Podemos concluir que desde el punto de vista de la cosmovisión, articulada en el lenguaje, el género (la pertenencia a un sexo) es una distinción secundaria e incluso, en algunos casos, prescindible. Es inclusivo de la distinción en otros casos, como el de

“nuestra madre/nuestro padre”, donde el orden del par es siempre femenino/masculino<sup>26</sup>. Lo cuál no obsta para que, a pesar de que el lenguaje sea impreciso en torno al género, haya funciones desempeñadas solo por la mujer, como también señala Lenkersdorf (1998) al referirse al termino kuchaja’um, compuesto de kuchu, cargar y ja’, agua, que no indica género. Pero es una tarea exclusiva de las mujeres cargar el agua. La ambigüedad de la lengua no es la ambigüedad en la división del trabajo por sexos. Y la inclusión paritaria en el nombrar, tampoco se refleja de manera automática en la inclusión paritaria en las funciones de representación comunitaria.

La cosmovisión como principio funcional “ecológico” (Ruz) permite sobrevivir y adaptarse a nuevas condiciones, “cambiando para preservar” el sustrato cultural. La pertenencia al todo como principio ecológico, tiene que ver con el carácter intersubjetivo de la comunicación (creación de mundo). Y con la idea de la “responsabilidad” frente al todo, (orden sociobiocómico, en Lenkersdorf).

En la cosmovisión tojolabal se desarrolla una *racionalidad* más dirigida a la medida y la reproducción de la comunidad como un todo, donde la instrumentalidad de las relaciones objetuales con el otro son problematizadas<sup>27</sup>. La lógica capitalista enfatiza la instrumentalidad frente al mundo social y natural, su objetivación como terreno a dominar, su conversión en equivalente mercantil. El “sentido práctico” se funda en el dominio del otro. Finalmente, la lógica de la *valorización del valor*<sup>28</sup> es la que totaliza esta cosmovisión, perdiéndose la noción de pertenencia a un todo y de responsabilidad frente al mismo.

Lenkersdorf<sup>29</sup> indaga sobre los sentidos vivenciales de la expresión lingüística, para encontrarlos en los fundamentos cosmogónicos que nutren una forma singular de habitar el mundo. La idea de que al *nombrar*, construimos un determinado tiempo y espacio, va tomando cuerpo en la descripción de los principios del mundo tojolabal contemporáneo<sup>30</sup>, y esto a su vez se va develando como el sustrato ético y cultural de los

---

<sup>26</sup> Lengua “políticamente correcta” en torno al género, antes de que esta noción existiese, en torno al género, dice Lenkersdorf, ya que siempre se nombra a los dos géneros, la mujer ocupa el primer lugar: madre/padre, abuela/abuelo, nuestra madre tierra/nuestro padre sol.

<sup>27</sup> Mientras que la cosmovisión tojolabal sería “animista”, otorgando vida a todo lo que nos rodea, la capitalista sería “objetivista”, tornando en objetos a todo lo vivo.

<sup>28</sup> Siendo esta la lógica que totaliza al capitalismo, el trabajo centrado en el productivismo con el fin de la mayor ganancia. Rf: Marx, *El Capital*.

<sup>29</sup> *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, 1996. Editorial Siglo XXI. Dice Lenkersdorf que el sentido y la temporalidad de “lo verdadero”, **tojol**, sería el momento en que se cumple con la vocación. Lo **tojol** de una tortilla sería cuando está en su punto. No todas lo están y ninguna lo está todo el tiempo. Lo verdadero es un reto y no una propiedad o atribución (de raza, sexo, etc). Los que perciban el reto y se comporten en consecuencia van por el camino de los **tojol**.

<sup>30</sup> El libro de *Los hombres verdaderos* plantea cuatro hipótesis básicas y didácticas para Introducirnos a la perspectiva arriba señalada :

1. A través de la lengua nombramos la realidad
2. Nombramos la realidad según la percibimos

indígenas tojolabales. Lo que observa Lenkersdorf es que *el sujeto de la lengua tojolabal* establece con el mundo, con los objetos, una relación intersubjetiva y que ello debe tener derivas importantes en la forma en que se considera lo "común", la idea de "justicia", en suma, el conjunto de valores éticos implícitos en las formas de decisión y de autoridad.

Esta imbricación de lengua, cosmovisión, el sentido práctico y las instancias políticas comunitarias es señalada también por Ruz de la siguiente manera:

"Ab´al, palabra para nombrar la palabra, desborda el marco de la oralidad individual para venir a designar a la lengua, el idioma todo, y también la obtención de consenso: la ´jñajtik jun ab´al, conjuntar las de todos en una sola palabra, es tomar un acuerdo. Hacerlo requiere hablar de frente, con seriedad y mesura, porque la que se pronuncia a espaldas es seguramente palabra de crítica, tal como la que se articula a manera de juego vano es calumnia y la que parlotea es mofa" en Gómez, Palazón y Ruz : 1999: 27

Esta visión integral de la lengua como cultura debe ser vista en su carácter procesual, dinámico. Ello se observa en la dimensión diacrónica de la cultura, al poder constatar su porosidad, su carácter "plástico" que permite adecuar los principios ordenadores a la experiencia de vida, por ejemplo, al comprender e integrar la Cruz como "entidad dotada de personalidad propia y no mero símbolo cristiano" (Ruz:1990:62), o en el hecho de que el Niwan Winik (gran hombre), Niwan Pukuj (gran brujo o diablo) o Sombrerón, tenga:

"...atributos que permiten identificarle con un mestizo, acaso con el mismo hacendado, pues se le concibe como un ser alto y blanco que usa bestia de silla desde épocas en que al indígena le estaba vedado utilizarla; gasta un fino y gran sombrero y algunos han podido ver y escuchar retintinear sus espuelas de plata. En algunas comunidades la tradición cristiana parece haberle obsequiado dos cuernos, y, según otros, una larga cola" (Ruz:1990:62-63)

Esta cualidad semiótica de la matriz cultural le permite integrar elementos simbólicos de otro cánón cultural y funcionalizarlos en el propio. Es el caso de la *Cruz* y el *Sombrerón*, como también el de la pluralidad de santos y vírgenes. Ruz señala otra característica importante de la matriz simbólica tojolabal. Se trata de la ambivalencia, dualidad o ambigüedad de figuras o elementos fundantes de la cosmovisión. Por ejemplo, la que se observa en el Gran Hombre/Brujo/Sombrerón, por un lado, patrón del mundo subterráneo, "donde trabajan "como en el baldío", los difuntos "con delito", (...)"

---

3. Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, nuestra percepción de la realidad difiere  
4. Nos relacionamos de diferente modo con la misma realidad

(íbid:1990:64 y 65) y por otra parte, "Dueño del Monte", que propicia y controla la caza, protege a los animales salvajes.

La relación tojolabal con este personaje es compleja, se le rinde culto, se le teme, se le ofrenda y reza. Así, el "texto" tojolabal va integrando la experiencia de vida a la simbólica, y viceversa. La ambivalencia o dualidad constitutiva de los elementos simbólicos es representativa también de la *Cueva*. Entrada al inframundo, lugar de los muertos, al tiempo que matriz de donde nacen los pueblos<sup>31</sup>.

La noción contemporánea del nosotros tojolabal es muy profunda. Tiene que ver con la cercanía corporal en la que se nace y se crece: cercanía entre madre/hija/o entre los hijos/as con la familia, el padre, hermanas/os, abuela/o, que para Lenkersdorf "proporciona la base para un filosofar de los hombres de una sola humanidad, enfocada y encontrada en su totalidad de carne, razón y corazón" (2002:57).

Este sentir interior del "nosotros" se vuelve un sentir con la comunidad: el considerar la "tristeza" de la milpa si no se le va a ver, que no es sino el sentimiento de que todo tiene corazón. Pero esta filosofía "nosotrica" permea el contexto socio político, se puede observar en el *lajan' lajan'*, es decir, lo "parejo", en la pertenencia a una estructura de "hermandad" entre *bankilal/ijtz'inal*, y su observancia en las relaciones entre familias y en muchas actividades comunitarias. En la idea del consenso<sup>32</sup> y de "mandar obedeciendo". Todo esto se manifiesta en la narrativa, especialmente en la poesía<sup>33</sup>, terreno donde la subjetividad se expresa más claramente.

Pero también, al politizarse, combina la visión cultural con la crítica política, como podemos constatar en un mensaje del Comandante David, en el Foro Nacional por la Soberanía Alimentaria, 27 agosto 1996:

"Es necesaria la tierra. Es necesario que quienes la trabajan tengan suficiente. Desgraciadamente no es así. Hoy, los que históricamente son productores y creadores de la alimentación del pueblo no tienen posibilidad de tener en sus manos ese medio tan importante. Es esto uno de los problemas más graves y fundamentales en todos los pueblos indígenas. Porque los que se dicen caciques, finqueros, ganaderos, terratenientes, han acaparado las tierras (...)Ellos entienden diferente que nosotros los pueblos indígenas.

<sup>31</sup> Ello es así no sólo para los mayas. Hay vestigios de las Cuevas desde la época teotihuacana, actualmente se exploran siete cuevas en el Cerro de la Estrella. Eduardo Matos, La Jornada octubre 3, 2005.

<sup>32</sup> Lenkersdorf desarrolla esta particularidad de la relacionalidad intersubjetiva planteando que el préstamo del tojolabal de la voz castilla *hermano*, donde la referencia no es al orden generacional, sino a los miembros de la comunidad, una comunidad que trasciende sus fronteras locales: *hermano obispo*, *hermano loktor*, refleja el reconocimiento de la hermandad social y política, reservando el uso de la voz "ajwal" o "ajwalal", que subraya la diferencia en la posición social, "Señor", y que sólo se usa para representar al patrón o al explotador. Para referirse al gobierno, se usa *senyor gobierno*, voz que no conlleva respeto y admiración, sino distancia irónica hacia una entidad que no los respeta. Rf: Van der Haar, Gemma y Carlos Lenkersdorf: 1998:134-144.

<sup>33</sup> "En las poesías escuchamos voces tojolabales que nos hacen sentir la cosmovisión...con respecto a la Intersubjetividad blocósmica, la organización socio-política y la autoconciencia..."(Lenkersdorf:1999:51)

La tierra para nosotros es la que nos da de comer, la que nos da todo. Nos da la vida, por eso la consideramos nuestra madre. Pero el finquero, pero el ganadero, pero el terrateniente, entienden la tierra como objeto, como algo que le da riqueza, nada más. Satisface su ambición de dinero, su ambición de poder(...)Para nosotros la tierra es fuente de vida, (...)y por eso nuestras comunidades se mueren de hambre, de miseria(...)La mayoría, como indígenas, no tenemos las tierras donde trabajar como lo entendemos y podemos, con nuestra forma de entender la vida y nuestro trabajo. No tenemos esa oportunidad (...) Ojarasca en La Jornada, número 4, agosto 1997

Observamos en este discurso una síntesis posibilitada por la capacidad semiótica de la cultura, es decir, al hecho de que produce de manera continua relaciones y "mundo" desde sus presupuestos organizativos.

Para Weber, la modernidad implica el "desencantamiento" del mundo, el hecho de que las relaciones humanas pierden la certeza de que "todo lo vivo tiene corazón". En el *sentido práctico* moderno lo que domina es la relación instrumental con la naturaleza física y humana. Para algunos analistas, el neozapatismo significa el re-encantamiento del mundo. Michael Lowy<sup>34</sup> sostiene esta tesis, preguntándose: "Is that romanticism? Perhaps, but without the magic hammer of revolutionary romanticism, how are we to break the bars of what Max Weber called the steel cage in which capitalist modernity has confined us?"

La necesidad de "re-encantar" al mundo, como necesidad política del presente postcapitalista, puede conducir a un nuevo esencialismo cultural (el de la "otredad"). Pero también es cierto que desacreditar ese encantamiento presente en otras lógicas a partir de considerarlas "premodernas" o "irracionales" conduce a otro esencialismo cultural, el del "pensamiento único", el de la modernidad vigente como inexorable y única posible.

El neozapatismo indígena hace muy evidente esta tensión. Discursivamente, bien parece abreviar en la intersubjetividad indígena descrita por Lenkersdorf. La visión que se desprende del siguiente comentario del subcomandante Marcos resalta otras dimensiones del nosotros de la comunidad indígena actual, más en el orden de la esfera de las necesidades:

"Aquí en la selva, el indígena es igual que en las ciudades, son un desmadre. La única ventaja que le veo es que ceden a la presión del colectivo. Pero sueltos, son un desmadre. Igual se emborrachan, violan, matan...Igual que en cualquier parte del mundo se desaniman, se sienten derrotados, se levantan y se sienten los dueños del mundo, todo,

---

<sup>34</sup> Michael Lowy. 1998, Sources and resources of Zapatism., Monthly Review Vol. 49, 03-01, pp 1(4). Sobre el romanticismo, ver 1995, "Actualidad del romanticismo", en Política y Cultura, año 3, n.4, UAM Xochimilco, pags 7-24

como cualquier ser humano. La única ventaja es que le ceden al colectivo el control social y lo respetan, porque si no, te chingan. **O sea que el mismo colectivo de la comunidad te obliga a cumplir, y te presiona o te reprime si no cumples.** Pero no, no son superiores a otros mexicanos, o sea, **que sean más seres humanos, que otros, no. Yo pienso que las circunstancias los pusieron en ese papel (...)**, en Duran de Huerta, Marta, *Yo, Marcos*, 1994, Ed. El Milenio, p. 46.

En esta aseveración desesencializadora de "lo indígena", Marcos señala algo central: su "naturaleza humana", el hecho de que como todo ser humano son capaces del bien y del mal. Pero conjuntamente señala la manera singular en la que instituyen su normatividad y orientan sus prácticas, es decir, la existencia de la comunidad como institución formativa/normativa. También señala la posición ("las circunstancias") en que el desarrollo excluyente y avasallador de la modernidad capitalista en su versión nacional los ha colocado.

Quizá sea la coincidencia de la matriz cultural (sentido práctico y semiosis) y exclusión social (subalternidad), lo que potencializa el lugar de enunciación del discurso indígena neozapatista, logrando, desde la hibridación de una cosmovisión, un sentido práctico y un movimiento reivindicativo, una interpelación a la cultura dominante. Ello no significa que en las comunidades neozapatistas no exista lucha por el poder y conflicto social. Sin embargo, la prevalencia del sentido comunitario, en un mundo (urbano "posmoderno") donde la existencia de "la comunidad" es cada día más evanescente y elusiva, genera una posición altamente divergente. El discurso centrado en un *ethos* cultural comunitario, se va desarrollando como una potente crítica al conjunto de valores y formas políticas que sustentan a las sociedades contemporáneas, regidas por la visión del mundo que sostiene al capitalismo neoliberal. Y ello se potencializa más aún, cuando se establecen las alianzas<sup>35</sup> con otros sectores de la (pos)modernidad: diversidades sexuales, feminismos, izquierdas, etc.

### 3.3 Género y vida cotidiana

Tanto para el varón y para la mujer tojolabales hay elementos claves que irán sobredeterminando el significado de la diferencia sexual, en un orden jerarquizado. El número total de la familia, el lugar que se ocupa entre los hermanos, si se es o no soltero(a). Todo ello se traduce en más o menos recursos, posibilidades y poder dentro de la estructura de las relaciones de género.

---

<sup>35</sup> Mediaciones o traducciones, siendo este el papel central de Marcos.

El número de la familia es sinónimo de "riqueza". La posesión de algunos bienes marca alguna diferencia entre las familias: el ganado, los frutales en el solar, los animales pequeños, pero es difícil demarcar una estratificación social en relación a esto. Es más común hablar de una familia como "más rica" en relación a los recursos humanos con los que cuenta, si sus redes de solidaridad son amplias, con muchos hijos varones que ayuden en la milpa, o muchas mujeres que ayuden en la casa y en el campo.

Se marca la importancia de la familia extendida, o *mohalhel*, algo común en las comunidades de origen mayence (Ruz:1986). Es motivo de alegría al contar con muchos hijos, ya que ello implica la continuidad de la estructura reproductiva, el posible descanso de los padres en la vejez, la riqueza de la unidad familiar, frente a otras desposeídas de la fuerza de trabajo que representan los hijos tanto varones como mujeres. "La palabra compuesta *moj áljel* combina el sentido de gente que ha crecido junta desde el nacimiento, que sigue siendo socia o familiar y que trabaja junta para la comunidad" (Brody:2004:67). La riqueza es, en ese sentido, la vida en comunidad. Las relaciones intracomunitarias permiten, a través de normas de reciprocidad, que fluya la ayuda entre familias, apoyando a las menos "ricas" en el sentido de menos numerosas.

Las estructuras familiares y de parentesco son estructuras de sobrevivencia anclada en la tierra, la Madre Tierra, sustento del alimento. La lógica de sus prácticas es la de la reproducción comunitaria, impulsada por la intersubjetividad o equilibrio ecológico ya descrito anteriormente. La vida de la comunidad es una con el ciclo agrícola. El mantener la milpa "contenta" es la principal obligación (del varón). Es reconocido y apreciado quien tiene bonito su sembradío.

La edad es un eje ordenador de suma importancia. Los padres ya viejos vivirán con el "hijo/a mas pequeño, el k'ox, quien tiene como misión cuidar de ellos hasta su muerte. La comunidad se entiende y se denomina como una gran familia, de hermanos mayores y menores. Entre los tojolabales, ello significa derechos, responsabilidades y respeto. Los hermanos y hermanas menores, 'ijtz'in, aprenden de los hermanos mayores: b'ankil, si es hermano mayor de hombres, o nu', si es hermano mayor de mujeres, y de las hermanas mayores, watz<sup>36</sup>. La edad, en combinación con el género<sup>37</sup>, determinan el

---

<sup>36</sup>Mario Humberto Ruz:1986: tomo II:pág. 38, señala la importancia del criterio de edad relativa, la presencia del concepto mayor/menor, *bankilal/ijtz'inal*, en muchas actividades comunitarias, lo cual nos remite a patrones conductuales socialmente definidos, otro de los muchos datos que asocia culturalmente a los tojolabales con a la familia mayence. Lenkersdorf, 1994, elabora esta relacionalidad en el interesante concepto de una comunidad biocósmica.

<sup>37</sup> Ver el excelente trabajo de Graciela Freyermuth Enciso, 2003, *Las mujeres de humo. Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, Ciesas y Porrúa, México, donde encontramos un buen acercamiento al entrecruce de género y generación en comunidades indígenas en Chiapas.

horizonte de expectativas de las personas en la comunidad, así como sus responsabilidades: una mujer casadera tiene obligaciones muy distintas a las de una menor, una madre tiene ciertos privilegios, como la de mandar a la nuera; una mujer casada tiene tareas y responsabilidades dentro del núcleo familiar de su marido, ya que el matrimonio es virilocal.

Los ancianos, las personas mayores, están en el tope de esa jerarquía. Son considerados depositarios de sabiduría. Este respeto al mayor se extiende formando la estructura social tojolabal con una cierta jerarquía. NU es hermano mayor, WATZ, hermana mayor, jerarquía enunciada cada vez que se le reconoce, independientemente del parentesco real que se tenga. Un varón le dirá wankil a su hermano mayor, mientras que todos los hermanos menores serán los ij tz'in, ya sean hermanos, primos o sobrinos. Generación y género son pues, determinaciones centrales difícilmente desestructurables por los miembros de la comunidad, y son hoy parte del terreno donde ocurren redefiniciones de la vida comunitaria, como veremos.

Para ambos sexos, la época de la soltería es la propicia para salir de la comunidad, una vez casados, el varón podrá salir más fácilmente que la mujer, generalmente a hacer trabajos que le permitan traer un poco de dinero a la unidad familiar. Es en la soltería donde se puede ser más libre.

La construcción del género en tanto atribuciones se instituye durante la infancia; en los niños muy pequeños, el trato es muy igualitario. No encontré la predilección y el deseo que hay en otras culturas de que el primogénito sea varón. Si, la búsqueda del varón o mujer dentro del conjunto de hijos. La diferenciación inicia hacia los seis/ocho años de edad. Las mujeres trabajan en las labores de la casa, la preparación del nixtamal, el amasado, la elaboración de la tortilla. Todo ello se aprende muy pronto, y la madre distribuirá lo que debe hacer a cada quien, dependiendo del número de hijas y de sus edades. El cuidado de los más pequeños también es tarea principalmente de las niñas. Acompañar a la mamá al río y ayudarle a lavar la ropa, o cuidar a los más pequeños mientras ella lava la ropa, es algo muy usual. En cuanto pueden cargar el cántaro del agua también podrán ir a buscarla, cargándola sobre la cabeza. Un poco más adelante, podrán ir a buscar leña al monte, y cargarla con el mecapal.

Una mujer puede "trabajar entero" (Ruz:1990:141), es decir, hacer todo lo propio de su sexo, a partir de los doce, trece años de edad, momento en el que se concertaba el matrimonio antiguamente, así que puede deducirse que también se les pensaba "enteras" para la procreación. Esto ha variado considerablemente.

El tiempo para el juego, es menor en las niñas que en los niños, debido a que se incorporan más rápido a más tareas domésticas que los niños. La educación que la madre le da al varón no contempla lavar la ropa, ir por el agua, por la leña, hacer la tortilla. Irán en cambio, desde pequeños, a la milpa, a sembrar, a cultivar la tierra, a cosechar. Ya de jóvenes, montarán al caballo, y cuando termina su jornada, irán a bañarse al río, donde esperarán por las jovencitas que vienen a lavar la ropa, siendo este uno de los lugares de coqueteo y socialización. Los niños asisten más a la escuela que las niñas. Muchos de ellos salen a seguir los estudios cuando no hay secundaria en la comunidad, y por ello, son prioridad en cuanto a la compra del vestido y el calzado. En la distribución del alimento se reparte mayor cantidad a los varones<sup>38</sup>. Hay que señalar que mientras las jóvenes solteras ayudan en la milpa, los jóvenes no se incorporan a las tareas domésticas no atribuibles al sexo femenino (lavar la ropa, ir por la leña, cargar el agua, preparar el alimento cotidiano, aunque si el de algunas celebraciones).

La democratización de las relaciones de género no parecería estar muy potenciada por el ordenamiento práctico. El *ethos* cultural comunitario está atravesado por un ordenamiento genérico que las mujeres indígenas están hoy cuestionando. El orden simbólico se plantea en términos complementarios (¿qué es más poderoso, el sol o la luna? Incluso la jerarquía mayor/menor puede no implicar discriminación); pero "los signos y los símbolos no son neutrales ni autónomos de otras prácticas sociales y de las relaciones de poder" (Oehmichen:2000:90). El orden de género, sin embargo, trabaja en el sentido de borrar ese nexo. De todas las inscripciones del poder en las relaciones sociales es el más naturalizado. Es el más claro ejemplo de la *doxa*, del sentido común, del "orden de las cosas" (Bourdieu:2003:21).

En el fascinante estudio sobre el matrimonio hecho por Gómez, (2002), se deja ver una de las líneas constitutivas de la "costumbre" tojolabal, la de su formación en la finca y su transformación tras la evangelización hecha por los maristas. El tiempo del baldío es ubicado como el inicio de la memoria colectiva y la formación de la costumbre en torno al matrimonio o *ch'ak ab'al*<sup>39</sup>. La transición de la finca al ejido deja libre el espacio para que rija exclusivamente la norma comunitaria, la cuál estableció, o dejó ver más claramente, mecanismos basados en la dualidad de los seres, su división entre los "vivos" y "no

---

<sup>38</sup> Esta observación hecha por Basauri en su estudio que data de 1928, la he podido constatar directamente. Vale decir que lo mismo sucede en nuestro contexto urbano.

<sup>39</sup> El hacendado podía intervenir en el matrimonio; "(...) sea en la elección de la familia de la niña "adecuada para la familia del niño" o exigiendo al padre de la infante aceptar a un solicitante propuesto por él. Incluso intervenía buscando en otras fincas, bajo acuerdo de su homólogo, esposa para los hijos de los mozos, cuando en la propia había escasez", op cit p. 21

vivos", para decidir dar o no a la hija en matrimonio<sup>40</sup>. Antaño, es decir, en la memoria colectiva, el matrimonio legítimo se daba por acuerdo de los padres o incluso los abuelos. Elegía la familia del novio. La edad del apartado fluctuaba entre los tres y los siete años (Gómez, 2000:p.41).

Los pasos o procedimientos del proceso del matrimonio legítimo eran muchos y muy elaborados, acercando a las familias y a los futuros esposos en el trayecto que concluiría, años más tarde, con la unión. Estos procedimientos se han simplificado, tanto en el casamiento tojolabal como en el *nupanel b'a eguelesya* (casamiento por la iglesia), que lo ha ido sustituyendo, pero en su conjunto, la estructura del ritual no se ha alterado gran cosa. Se trata de un rito de paso que tiene tres momentos: preliminar o preparación, que consiste en el apartado de la novia; liminal, que es el noviazgo o preparación, y que consiste en dos visitas o *ch'o tanel*; y postliminal, el *ch'ak ab'al* o palabra final, la agregación o boda, ceremonia de entrega de la novia.

El cambio más drástico en la *costumbre* del matrimonio se ubica en los años setentas, con los evangelizadores y la preparación de catequistas indígenas. A partir de entonces se establece el "casamiento eclesiástico", y también la "libre elección", entendida como "...los "solteritos" y "solteritas" ... habiéndose gustado mutuamente, comunicaban eso a sus padres y éstos formalizaban el noviazgo... Al empezar a darse la exogamia (mediados de los ochentas), la comunidad acordó un procedimiento "aceptable", en el cual el pretendiente debía solicitar la autorización de toda la comunidad para cortejar a alguna de las solteras" (Gómez, op cit, p. 23)

Podemos deducir entonces que la principal acción de la evangelización fue contra la persistencia del fundamento cósmico que otorgaba poder a "los vivos". En su lugar, va avanzando una idea (profana y civilista) que otorgarle el "poder de elegir" a los implicados en el matrimonio. El enamoramiento "voluntario", el "mirarte y observarme a ver si nos convenimos", que lleva al casamiento, ya sea eclesiástico o *ch'ak ab'al*.<sup>41</sup> Parecería entonces que a partir de la evangelización se amplía la posibilidad de elección frente a la concertación, digamos arbitraria o "externa" del matrimonio. Sin embargo, la demanda enunciada en la Ley de Mujeres parecería indicar que esto no es del todo así. Las mujeres mayores cuentan mucho como fueron obligadas a casarse con alguien que no

---

<sup>40</sup> "(...)el anciano que apartaba podía ser concebido como brujo, curandero, "hombre rayo"(...) y de esas facultades y privilegios dependía la suerte de que fuese otorgado o negado el apartado(...)" Gómez, op cit, p.22 y sigs. Si se negaba el apartado, el poderoso podía tomar represalias: causar esterilidad a la hija, que sus hijos nacieran muertos o que ella muriera durante el puerperio. Reconocemos en esto los temores a situaciones conocidas.

<sup>41</sup> Desde los ochentas el rito de matrimonio tojolabal es uno sólo. La pervivencia del cuidado del poder de "los vivos" se puede observar en el caso de los ex esposos, que son vistos como una amenaza, temiéndose que de volverse a casar con otra persona de la comunidad, pueden sufrir represalias por parte del ex cónyuge.

querían; alguien que tuvieron que aceptar por ser el mandato de sus padres. Al tiempo, ese mandato estaba comprometido con “conveniencias” prácticas, sobre todo relativas a la brujería. Esto ha ido cambiando, manteniéndose la práctica de la jerarquía generacional, pero “negociada” con la decisión de los jóvenes. “No es muy claro como empezó a darse el enamoramiento como tal; es decir, cómo el apartado de la joven fue sustituido por la supuesta libre elección de las parejas, hombres y mujeres” Gómez:op. cit:132

Para este estudioso tojolabal, la “libertad de elegir” es relativa ya que siempre intervienen muchos factores. En todo caso, afirma: “...en el discurso, la libertad está, pero no como se da en occidente o entre no indígenas. Quizá por ello es que los jóvenes en la actualidad *prefieren la huida* para evitar todo tipo de intervención y sanción. Aunque se dice que los hijos pueden elegir pareja con toda libertad, la familia siempre encuentra “peros” ... puede ser sólo para hacer notar la autoridad de la misma como institución” (conversación personal, octubre 2005)

El “espacio” del enamoramiento son los campos y el río, los fines de semana, cuando las *yawal ak' ix* (soltera/ mujer tierna) y las *yijil ak' ix* (soltera/mujer maciza), que en términos tojolabales son las jóvenes de menos o de más de veinte años, van a lavar la ropa al río, y los jóvenes *kerem* van también, y aprovechan ambos para “mirarse y gustarse”. Estos son los espacios para buscar una señal que permita iniciar el cortejo, el cual no tiene regla escrita. Depende de la decisión de los jóvenes y de la aceptación/oposición de los padres. Si el cortejo adquiere solidez, se pasa a la petición de permiso para enamorar, en la perspectiva del matrimonio por *ch' ak ab'al*.

En el matrimonio tradicional no se habla de enamoramiento. El *makwanel* o apartado de la novia es un acuerdo entre los mayores. No hay referencia al gusto o consentimiento de los novios. El apartado es un riesgo, ya que la familia que pide insistirá en ser aceptada y una negativa es humillante. Por otra parte, una vez aceptada la petición, se inicia un delicado camino de visitas, intercambio de regalos, brindis con “la Flor de Nuestro Dios” (aguardiente), hasta llevar a buen fin el matrimonio. En varias ocasiones se señala el sufrimiento que se causa al separarse de la hija, porque a los hijos cuesta “crecerlos”, hacerlos responsables. El “pago de la novia”, *tz'akol*, tiene el sentido de resarcir a los padres por la “crianza”. Es importante también señalar las razones de la elección, que se considera a la niña trabajadora y fuerte, por ello la quieren para su hijito. La familia de la niña agradece haber sido elegida.

Gómez asevera que la *función social* del matrimonio permanece a pesar de los cambios o agregados de las prácticas eclesíásticas. Tiene la función social de *reafirmar las jerarquías de la edad*, es decir, el eje generacional en el orden comunitario, que se combina con el del sexo y el del parentesco. Las palabras dichas en la ceremonia final

sellan el sentido último de este orden, que es lo que se afirma en el ritual tradicional: "...Hoy ha llegado el día, a llegado la hora; nuestra palabra esta cumpliéndose porque es *la palabra de nosotros los mayores*; nosotros los *padres-madres, los abuelos-abuelas, y los padrinos-madrinas*. Aunque nos duela, ahora no hay remedio; aunque no queramos dejar ir a la hija. Ya nada podemos hacer, porque el día de cumplirse nuestra palabra ha llegado. A nuestra hija-hijo la hemos educado bien y le hemos enseñado a ser **una mujer trabajadora, arrecha (lista) y obediente**. Sabemos que ahora vivirá con su nueva familia, y que su nueva familia tiene su propio modo, su propia costumbre dentro de su humilde casa. Nuestra hija, **con humildad obedecerá lo que ustedes le ordenen y aprenderá y hará las cosas tal y como ustedes le enseñen**. Sabemos que la van a querer mucho, que la tratarán como si ustedes la hubieran traído a este mundo y eso nos da alegría" en Gómez, op cit: 123

El dialogo es **entre los b'ankl'al** (los mayores) representantes de los novios, que pueden o no ser los padres. Son **varones ancianos**, que saben las artes del casamiento, o el varón dentro del parentesco que sea el mayor. El "dador" le repite a la joven sus obligaciones, y al terminar, el "pedidor" agradece y le habla al novio, "Lo escuchas tu *kerem*; haz escuchado lo que tus suegros dicen; haz entendido que ahora, la que es tu mujer ya es de nuestra familia. **Desde ahora la cuidarás, la respetarás y le darás las órdenes como es debido. Desde ahora ya eres su esposo, y ella, desde ahora, ya es tu mujer. La vida es así. Tendrán hijos y los cuidarán; tus hijos necesitaran comer y tu trabajarás para que tengan su maíz y su frijol**" op cit, p.124

El mandato continúa, nuevamente es el "dador" habla, y reitera: "Cierto es compadrito, es verdad. Nuestra hija la entregamos ahora, **la damos a ustedes para que les sirva y no viceversa**. Si no respeta, si es haragana, si es malcriada, si no se apura en los quehaceres deben ustedes de castigarla porque ahora son ustedes sus padres, su familia; el hombre deberá pedirle su posol, su frijol, sus tortillas; **deberá ella lavarle la ropa, remendarle la ropa y servirle la comida; deberá nuestra muchacha, nuestra hija, preguntarle a sus suegros en las noches si desean tomar su posol... deberá levantarse temprano a cumplir con sus tareas porque para eso buscamos a una hija de Dios para que nos sirva, para que nos ayude, para que los padres tengamos más descanso y los hijos trabajen ... Tú, *kerem*, cuida a tu mujer que te estamos dando ahora; **dale las órdenes con respeto, con seriedad; no le des órdenes ni le pidas las cosas bromeando o sonriendo; si el mandato se da jugando y la mujer lo toma en broma, luego vienen los pleitos y la culpa es del hombre y no de ella**. Obedezcan a mi compadrito y a mi comadrita y a las cuñadas y hermanos de tu marido. Si tu marido no te da las órdenes como es debido, si te pide las cosas enojado y sin razón, si te pega o te dice groserías sin merecerlo, quéjate con tus suegros porque son tus padres, porque son ellos los que deberán de corregirlos si equivocan el camino, y si tú eres la que está fallando, **tu marido debe castigarte, no con patadas ni trompadas sino con el cinturón, con chicote; y si él no te causa miedo, y si ni****

**así lo respetas, por eso están tus suegros, para que te chicoteen, para que te castiguen. Si sigues de rebelde, si sigues cometiendo tus faltas, si no te corriges, para eso estamos todos aquí ahorita, para que todos quedemos enterados que a nosotros tus padres, los que te trajimos a esta nuestra madre tierra, nos den la queja y te corriamos. Pero si los castigos son sin razón, pero si tu marido llega a golpearte por borracho o porque tiene otra mujer, entonces dinos, quéjate con tus suegros o con nosotros para que él sea corregido y aprenda a comportarse.** Desde ahora (...) deberán de respetarnos, de saludarnos a las abuelas-abuelos, a los madres-padres, a los padrinas-padrinos, a los hermanos y hermanas mayores, a las esposas de los hermanos y a los esposos de las cuñadas; ese es el respeto, esa es nuestra vida. (...)" op cit, p.124, 125, itálicas mías.

Así las cosas, la mujer está pensada para darla un día para que sirva al novio y a la familia de éste. El *kerem* tiene la responsabilidad del trabajo y manutención de los hijos. El "toma y daca" del matrimonio implica obligaciones, responsabilidades y derechos. El castigo es parte de la educación tojolabal; a la mujer la corrigen los mayores y el esposo. El chicote está para contener la rebeldía; al *kerem* en cambio, solo lo corrigen los mayores, y de preferencia los padres, aunque observamos que las madres intervienen grandemente la tarea de educar a sus hijos, sobre todo a enseñarles como debe ser tratado por su mujer. El esposo puede golpear si tiene razones. La mujer puede quejarse con sus suegros y con sus padres, si no hay razón para el maltrato, si el marido bebe o tiene otra mujer. Los padres están llamados a intervenir, castigar para corregir. La mujer debe ser obediente y humilde. Singular es la petición a la seriedad del *kerem* al dar las órdenes; la risa, el juego, desautoriza la jerarquía, llama a la confusión, relaja las normas, y entonces la mujer no lo toma en serio. Vienen los problemas, pero el origen está en **no saber mandar**. No se manda alzando la voz ni con groserías, sino con mesura y seriedad.

En el matrimonio eclesiástico, al menos discursivamente, tiene más visibilidad el *deseo* de los novios, "... El *kerem* nos ha dicho que la hija de ustedes ha aceptado casarse con él. Saber si es cierto o es mentira, para eso hemos venido, para que la verdad llegue a nuestros oídos. Si es cierto, queremos que sea con el consentimiento de ustedes, para que así nosotros procedamos como es la costumbre cuando los hijos ya están de acuerdo, y cuando nosotros avalamos lo que ellos deciden" *ibid*, p.138

La verdad se hace oír de la voz de la mujer. La *ak'ix* debe decir si ha dado su palabra. El representante del varón habla de que responden por él; se dice que las familias no quieren que se anden "abrazando en el camino", que aceptado el noviazgo el *kerem* venga a visitar. El representante de la novia dice que si "dejan de quererse y ya no

desean seguir de novios es mejor que lo digan para que nosotros lo arreglemos como es debido: con gusto y contentos(...)" p. 140

Desde el momento en que se acepta el noviazgo se les dice a los novios que deben respetar a los principales, es decir, los parientes consanguíneos y rituales. Deben reconocerse entre ellos para saber quien es mayor y menor; Gómez señala que la edad que se toma en cuenta es generalmente la del varón, **aunque la cónyuge sea menor de edad, el parentesco la coloca en la jerarquía del marido**. Quedando claro el orden de mayor/menor, el principal de la familia del varón dice que "ya todos son *waw xep*, parientes por alianza, sabiendo cada pareja (hombre y mujer) quiénes son mayores y quiénes los menores" p. 141 Y en esa nueva comunidad o red ampliada, la poética de los principales pide a todos los involucrados "Respetarse en todos los senderos por donde suben y bajan nuestros pies, sea de día, sea de noche" *ibid*, 141

El matrimonio "empareja" a la mujer si esta es menor al varón, en la estructura del mayor/menor. Este es un dato importante, porque muestra la valorización positiva que tiene el mayor en ese par.

Las formas ideales de matrimonio son el *Nupanel sok ch'ak ab'al* y el *Nupanel bá eguelesya*. Este último está desplazando al primero en la región. La orden de los maristas desde 1973 tomo a su cargo la evangelización de la zona tojolabal, bajo la orientación de la "teología de la liberación". En 1984 se inicia la promoción de los Adventistas del Séptimo Día, a través de indígenas tojolabales que en algunos casos catequistas; y para 1987 inicia la Iglesia de la Renovación en Cristo, nombrados carismáticos o católicos renovados (Gómez: 2002: 16 y 17).

En el discurso que realiza la unión en *ch'ak ab'al* se manifiesta el sentido de servicio que la mujer tiene para el esposo y para su nueva familia. Antaño era una función de la familia del novio "buscar" la pareja a su hijo. No se hablaba de enamoramiento, ni se buscaba constatar la anuencia de la novia en la ceremonia. A pesar de que la función última del matrimonio y la afirmación de la jerarquía de edad se reafirmen en el *Nupanel bá eguelesya*, lo que resalta desde nuestro punto de vista es el espacio que discursivamente han ganado los involucrados, la posibilidad de romper el compromiso "sin que nada suceda", y la necesidad de la aceptación explícita de la novia.

Hay otras formas de matrimonio, consideradas "ilegales" o violatorias a las formas ideales, pero muy comunes en la práctica. Se trata del *Ángel*, la huida; el rapto o *Sjokjel ajnel*; y el robo, o *Elk 'anel*. La huida, sobre todo, es reconocida por Gómez como una forma acordada entre la pareja para evitar intervenciones y sanciones, como citamos

arriba. También bajo esta forma se evita el largo y costoso proceso del matrimonio. Cabe señalar en este punto que el "pago por la novia" es más bien un intercambio en reciprocidad de regalos y de ayudas, no pudiéndose considerar estrictamente como transacción económica. De la Cruz (1999) refiere el *jokwanel*, "arrastrar con violencia" como una de las prácticas comunes de unión en matrimonio entre los jóvenes de las comunidades que estudió. "Salir jalada", puede ser por gusto o sin él. En todo caso, es un "evento en el que los solteros ponen a prueba su hombría, pues se esfuerzan en actuar como hombres (...) **el hombre deberá tener suficiente fuerza para dominar a una mujer y poder arrastrarla**" (p. 77) y más adelante: "Tono (21 años), soltero que presencié un rapto, señaló: "Yo soy hombre y no me puedo meter cuando un hombre jala a una muchacha" (p 79). Los criterios de hombría se juegan obviamente en relación a la mujer, y de frente a los otros varones.

Las prácticas del matrimonio dan más o menos visibilidad a la agencia de la mujer. El enamoramiento donde ella es quien elige, la explicitación de su anuencia cuando es elegida, hasta la no agencia al ser realmente arrastrada con violencia. Muchos de los casos del robo, sin embargo, son arreglos entre la pareja. Esto nos habla también de cómo los novios acuden al texto de género en cuanto a la predominancia de la fuerza masculina para "burlar" la costumbre que no les permitiría elegir pareja. Pero no siempre se trata de un robo acordado de antemano. El muchacho en esos casos es castigado (golpeado) por su suegro, pero generalmente, la unión prevalece. Las mujeres también pueden ser cómplices de un rapto con violencia, incluso las amigas de la futura "jalada" pueden estar de acuerdo con el raptor (De la Cruz:1999:79). Yo encontré la práctica del rapto justificada entre las sonrisas de los familiares y de las/los involucradas/os.

Este testimonio recopilado por De la Cruz refleja el *sentido común* extendido entre las jóvenes, lo cuál no implica que no se le empiece a cuestionar, como veremos más adelante: "De por sí es la suerte; **en cualquier momento de tu vida te va a jalar un hombre**, te va a jalar un hombre con toda su fuerza", Estela (18 años)" (Op cit, p. 79) Quizá las mujeres eligen y llevan a cabo estrategias para ser jaladas, quizá hay un consenso previo, pero sin lugar a dudas el elemento activo pertenece al lado masculino, según lo muestra la certeza del testimonio de Estela.

La sociedad tojolabal espera de varones y mujeres que se casen y formen familia. El matrimonio es mandato cultural. El hombre no se considera "completo" o totalmente adulto hasta que forma pareja con una mujer (Lenkersdorf, 1994; Ruz:1990, Gómez, 2002). Validarse como varón, refrendar la masculinidad, "hacerse hombre cabal", ser "hombre entero" pasa, en la jerarquía tojolabal, entre otras cosas, por buscarse una su

pareja y procrear. La mujer es igualmente exigida, una "mera" mujer se ciñe por la heterosexualidad, la pareja y la maternidad (De la Cruz: 1999). No procrear es triste, y también es signo de "pobreza". Se es más rico si se tiene más familia, y hay orgullo en ello. Los hijos pertenecen a los padres, pero también a los abuelos, en el eje bankil/'ijtz'in.

Tras el casamiento se inicia un ciclo difícil para la pareja, pero más para la mujer, que deja casa y familia para amoldarse y "servir" en otra. Adecuarse al marido, a la suegra y a la familia del marido. Será observada y calificada en todo su desempeño. Idealmente, la pareja se mudará tras un tiempo de "aprendizaje" a su propia dotación de tierra. La relación con la suegra es crucial, ya que bajo su dominio gravitará la vida de la joven esposa. Está dicho que el *k'ox*, hijo o la hija menor, quedará en casa de los progenitores y se hará cargo de su padre y madre ancianos.

Los dominios de género dan a las mujeres casadas y maduras el mando sobre las nueras en el ámbito doméstico. No se lo dan en su relación directa con la tierra. Esta siempre aparecerá mediada por algún varón<sup>42</sup>. Es importante señalar el papel que toma la suegra y el poder que tiene en la transmisión de las atribuciones/obligaciones del género y lo haremos con dos ejemplos: "Durante el período de residencia en la casa paterna algunos de los familiares del hombre recién casado le exigen que éste aprenda a mandar a su esposa; a esta se le enseña a respetar 'cabal' la palabra de su esposo...¿Por qué permitís que tu mujer se sirva (su comida) antes que a los demás? Así no está bueno, ¡Primero se le sirve la comida al marido!' le dijo Doña Lencha a su hijo" (De la Cruz: 1999:82).

Vemos aquí la voz de la madre que presiona al hijo para cumplir un ideal de masculinidad, que depende de la correcta "domesticación" de la joven esposa. Los vericuetos del género son complejos y no siempre ocurren a través de la división sexual. Otro ejemplo del poder de la suegra es el cuento de María Roselia Jiménez, (1996), "El bien y el mal en los corazones", parte de *Jna 'jeltik, Vivencias Tojolabales*. Se trata de un idilio al que se opone un pequeño obstáculo: "la mamá del novio, ¡la futura suegra!", que no quiere a la nuera porque ésta tiene un defecto, una marca en la cara que la singulariza. Su poder es mucho, ya que puede transformarse en diversos animales, para primero impedir el matrimonio, pero como el hijo impone su deseo, lo usa para espantar a la nuera. Este relato habla del triunfo del amor entre estos jóvenes, pero sobre todo, de la fuerza de la nuera, que enfrenta los naguales de una suegra dominante y todopoderosa y se impone "sin culpa alguna". En el relato opera la cosmovisión, los "vivos" y el nagual, aliados en el poder de la suegra, que es el de la cultura y su costumbre, la del orden

---

<sup>42</sup> Género vernáculo, como lo define Ivan Illich en el libro del mismo título, y donde habla de la evidencia de los espacios de género en una repartición asimétrica de poder. Illich, Iván, 1990, primera edición en 1982.

instituido, que es todopoderoso, en contra del deseo de los jóvenes novios. La marca, el defecto en la mujer, que hace que la suegra no la quiera, es un índice de la perfección exigida socialmente.

La autoridad y el prestigio están relacionados con el control de recursos y el monopolio de la autoridad que favorece al varón. Hablar el castellano, ser dirigente o maestro, ser ejidatario, son papeles cargados de sentido genérico para los varones; los espacios de género también están articulados, la casa ejidal, la migración estacional, ir fuera de la comunidad. El lugar del río donde se bañan, por ejemplo.

A pesar de que estos ideales de validación de la masculinidad así como de la feminidad existen, estos se especifican siempre en la interacción local y son variables, dependen no sólo del contexto, sino también del momento en la trayectoria de vida.

De la Cruz (1999) habla lo que me gustaría llamar una "medida" para la validación de la masculinidad: el tener "cabal su cuerpo", "cabal su pensamiento" y actuar "con mesura". Interpreto esto de la siguiente manera: el matrimonio y la procreación interviene en la cabalidad del cuerpo: ser hombre entero, ser mera mujer; es un componente cuasiorgánico, nos remite a la especie y su mandato clave. Y tiene su soporte corporeizado. Observando esto, De la Cruz anota también que a los varones homosexuales se les identifica como *mampos*, ubicándolos como "quien no tiene cabal el cuerpo de hombre", es decir, que tiene "genitales pequeños". Cuerpo y práctica de la homosexualidad deben empatarse desde esta perspectiva. *Snalan ixuk, snalan winik*, mitad hombre, mitad mujer. (Op cit, Nota en p. 101). Esta construcción social de los cuerpos hace que se valore en la "mera" mujer su fortaleza para el trabajo y para tener muchos hijos. Ella, sin embargo, si se integra al trabajo en el campo, sin que esto parezca perturbar otras dimensiones del orden asignado por género. Cosa que no es así a la inversa, como veremos.

El pensamiento tiene que ver con el uso de la autoridad, "saber mandar" a la esposa es una prueba de masculinidad, pero también saber mandar a los hijos. Si se castiga "sin razón", falta cabalidad en el pensamiento. El varón que se emborracha, que pega y maltrata a su mujer (sin razón) está mal visto, al igual que el que no manda a su mujer. También, regular el número de hijos habla de la cabalidad en el pensar del varón (De la Cruz, p.93)

Por último, la idea de "medida" sintoniza con lo señalado por Ruz y Lenkersdorf en referencia a lo *tojol* en tanto "verdadero", en el sentido de "en su justo momento", Una

idea de lo correcto, como plenitud o maduración, como florecimiento. El hablar templado, la templanza en general, como medida.

El horizonte de posibilidades que afirman la masculinidad local son: representar, mediar, mandar, heredar la tierra, trabajar la tierra, hablar castellano, son los signos clave de la masculinidad. Fumar, tomar trago, pelear, jugar básquet bol, montar el caballo, vestir de "civil". Al varón le corresponde el afuera, que es el campo, la asamblea, el mercado, migrar. Buscar su pareja, procrear, mantener a la familia, cumplir las tareas colectivas, mantener a la familia, saber mandar.

Por su parte, la mujer fuerte trabaja duro, respeta a su marido. No salir de la comunidad, no platicar con los hombres, sobre todo, no reír con ellos. La mujer no hereda la tierra, no habla castellano, viste su traje tradicional. Debe obedecer, servir, trabajar bien, casarse, tener hijos, cuidar a sus suegros, no dar motivo de regaño. Le corresponde el adentro: casa, solar, agua, leña.

Son estas algunas de las expectativas sociales que se tiene del hombre "cabal" y de la "mera" mujer. Fallar en ellas, pero principalmente en el matrimonio, en "hacer familia", significa deshonor y vergüenza. Pero las cosas están cambiando.

### **3. 4 Delfina, el puente**

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 Margaritas.

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 perspectiva<sup>43</sup>, tanto del proceso zapatista como del mundo tojolabal. ¿Quién es Delfina y como la conozco?

---

<sup>43</sup> 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.

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 madres<sup>44</sup>. Primero en la línea, ahí ví como bajaron todos del cerro. En el 82 tuve que buscar trabajo. Había un programa de 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, os 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..." (abril 1998)

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 de dos recamaras, 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..."

---

<sup>44</sup> Esta es una fuente importante de experiencia política en la región, como lo declámas en el anterior apartado. El refugio guatemalteco albergó un importante trabajo de género, promovido institucionalmente, incluso por la misma ACNUR.

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, solo que es su gusto<sup>45</sup>. Las mujeres también. Pero antes hicieron trato, lo encierra la mujer con el hombre..."

Delfina me cuenta su historia a lo largo de varias entrevistas<sup>46</sup>. 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 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..."

¿Porqué 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

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> Sostenidas durante 1998, 1999 y 2000

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. Fourbee, 1976, lo señala para la región tojolabal. El protestantismo es actualmente mayor en la población indígena mexicana que en la mestiza<sup>47</sup>.

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*<sup>48</sup>. 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

---

<sup>47</sup> Problema irresuelto. Marca de 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 reacción 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, eds. Protestantismo en el Mundo Maya Contemporáneo, 2005, Centro de Estudios Mayas, UNAM.

<sup>48</sup> Brujo, hechicero.

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:

"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 como, 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 Instituto Lingüístico de Verano. 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. El 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 el premio DEMAC Regionales Sureste de 1998<sup>49</sup>: "Cada persona tiene sus historias pero yo creo que nosotras tenemos más que los hombres..."

---

<sup>49</sup> Delfina Aguilar Gómez, *Rosa Caralampia, Historia de una Mujer Tojolabal*, Premios DEMAC Regionales. México

## 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. El tenía otras mujeres, y ella prefiere estar sola.

"A veces me decía mi marido, ¡Saber donde 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 pase 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, ¿que 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 reconociendo 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 ochenta, *El poema pedagógico de Makarenko*, *El Antiguo Testamento* traducido por ella. Sus tenis y pantalones de mezclilla junto a sus trajes tradicionales cuelgan del ropero. "Solo 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 la lucha campesina 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 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 el Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 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 si, 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 si, 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 si 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. El 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 que después sería denominado de Educación Autónoma, y del cuál hablaremos más adelante. 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 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", es decir, que mandan, tienen toda la autoridad, son jerárquicas y verticales, conlleva sus limitantes. No todos están de acuerdo en todo. Ello será tema del discurso político del EZ en el "mandar obedeciendo".

Hasta acá la coloquial sabiduría de Delfina, por ahora. Aparecerá más adelante, igualmente como traductora, colega en esta investigación.

### 3.5 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. Sus entrevistas dejan ver también cómo sus posicionamientos tienen referentes "locales", es decir, 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 política local. Podemos ver así que el discurso feminista es él mismo un terreno múltiple y contestado en su interior, y mostrar las representaciones que tiene de los indígenas.

Ya vimos en el capítulo anterior que el horizonte organizacional de las mujeres en Chiapas tiene también una tradición importante. Las mujeres siempre han estado ahí, apoyando la lucha agraria, participando en las organizaciones mixtas y creando cooperativas y asociaciones de mujeres desde los 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 "ongización" del feminismo latinoamericano (Alvarez: 1998).

Asociaciones civiles que trabajaban con mujeres indígena 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 (CEESC), 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 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, las redacciones finales de acuerdos.

Estos organismos tuvieron un papel muy importante en el movimiento político que promueve la Convención Estatal, 1994, y la Convención de Mujeres, 1996, siendo 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 del movimiento. Se van perfilando básicamente dos posiciones feministas locales: en una dominó el escepticismo en relación a la capacidad del movimiento para incorporar y escuchar las voces de las indígenas, la otra, se incorporó militantemente en el movimiento, y a partir de esta inserción, reclamó los derechos de género. Estas posiciones son diferentes al dialogismo feminista reseñado en la primera parte de este trabajo, porque sus referentes son la acción política y politizada de actores locales muy definidos.

### **“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 conmigo<sup>50</sup> 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:

“Mi equipo no supo como apoyarme. ... Dijeron, está bien, que ya no entre...pero en otra zona, una líder muy importante dijo, ¿y porqué 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”

Le pregunto acerca de la Ampliación a la Ley de Mujeres que aparece en 1996, y que provoca polémica en los círculos feministas, por considerarse muy influenciada por la acción católica.

“Nos enteramos de que los que habían hecho las leyes eran unas pocas personas. Al parecer, la ampliación fue asesorada por religiosas, pero si eran sus propias broncas, lo que les estaba pasando (a las indígenas), la realidad que tenían de que sus maridos, los comandantes, traían muchas mujeres...la ampliación buscaba tener más control...Me conozco la versión de que la primera Ley de Mujeres la discutieron las mujeres que eran o estaban en cargos, en los Altos. Muchas mujeres no la conocían. Pero las líderes sabían. Cuando sale la segunda ley, es porque hay mujeres que tienen problemas en otra zona. Empezaron a hablar, y al parecer, entra en el grupo una mujer religiosa. Sacan la

<sup>50</sup> Entrevista sostenida en San Cristóbal de las Casas el 16 de julio de 1999.

ampliación, pero como algo más local, y de repente se conoce...no se pensaba que saliera. Esa es la versión que se ”.

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”. ¿Kinal tampoco?, le pregunto<sup>51</sup>, “Tampoco, porque obedece ordenes de los señores zapatistas y no hacen trabajo de género...**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, porqué no era posible hacer “trabajo de género”:

“No había un plan, y las que más sufrían eran las mujeres mayores. Empezamos a dar un curso de primeros auxilios, metimos lo de la “urinoterapia”, eso no les gustó...paralelamente pedían cosas (los zapatistas), y eso nos condicionaba...había contradicciones en nuestro equipo. 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”.

En esta parte es muy 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 le ocurre tanto a las indígenas como a ella misma, se da en los dos ámbitos. Le pregunto si ningún líder 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, ¿cuantos 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

---

<sup>51</sup> Kinal Anzetik es una organización feminista que trabaja con mujeres indígenas.

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..."

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 un cambio muy lento, y a sus ojos, muchas veces obstaculizados 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*<sup>52</sup> de las mujeres, a pesar de que formalmente instituyan un marco para ello, este 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..."

Las políticas del neozapatismo hacia la sociedad civil y las ONGs ha 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. Algunas ONGs seguían trabajando con el EZ. Pero la verdadera

---

<sup>52</sup> 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.

aclaración de este distanciamiento lo encontramos hasta el 2005, en el contexto del lanzamiento de La Otra Campaña.

El 7 de septiembre en la Jornada, la nota de Rosa Rojas decía "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 estos 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 organización un espacio para hablar de estos y otros problemas como la compra de mujeres o los despojos de tierras en zonas zapatistas, pero no obtuvimos respuesta (...)" La Jornada, p. 20, septiembre 7, 2005

La dirigencia del EZLN contesta de inmediato, y hace público la *vocación feminista* declarada discursivamente por el EZ; 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”

Jazmín<sup>53</sup> 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 diferencia entre nosotras:

“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 manda muy bien...Por ser mujer, ella contempla incluso la situación de las mujeres... Que hay dificultades, si, 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 como 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,

<sup>53</sup> Entrevisto a Jazmín en su casa, en San Cristóbal de las Casas, el 17 de julio de 1999

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, porqué 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 tenemos feministas**. Es un reto, y vamos a llegar a sus últimas consecuencias”.

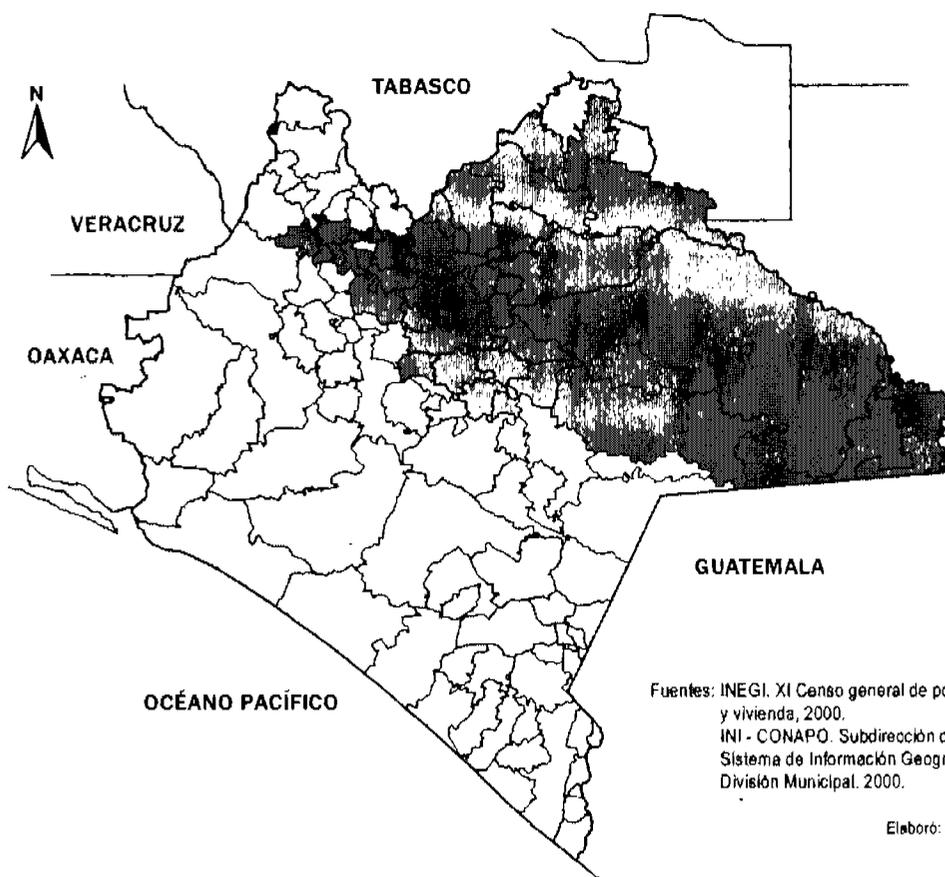
Jazmín se posiciona como parte del movimiento, reivindica su feminismo, y también entiende que los cambios son micro. El camino de la educación es el idóneo. Al igual que Adriana, las nuevas generaciones le dan esperanzas para esa transformación.

La crítica de Adriana, contrariamente, 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 cuál el movimiento y la transformación se considera trunco. 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.

Sin embargo, el sexismo y la subordinación de género es reconocido por ambas como algo que comparten en sus propios contextos (mestizos, clase media, intelectual). El discurso oficial del EZLN acepta la crítica de Adriana y reconoce la necesidad del trabajo feminista en las comunidades. Queda a las organizaciones (al feminismo) la tarea de obtener el “beneplácito de los pueblos”.

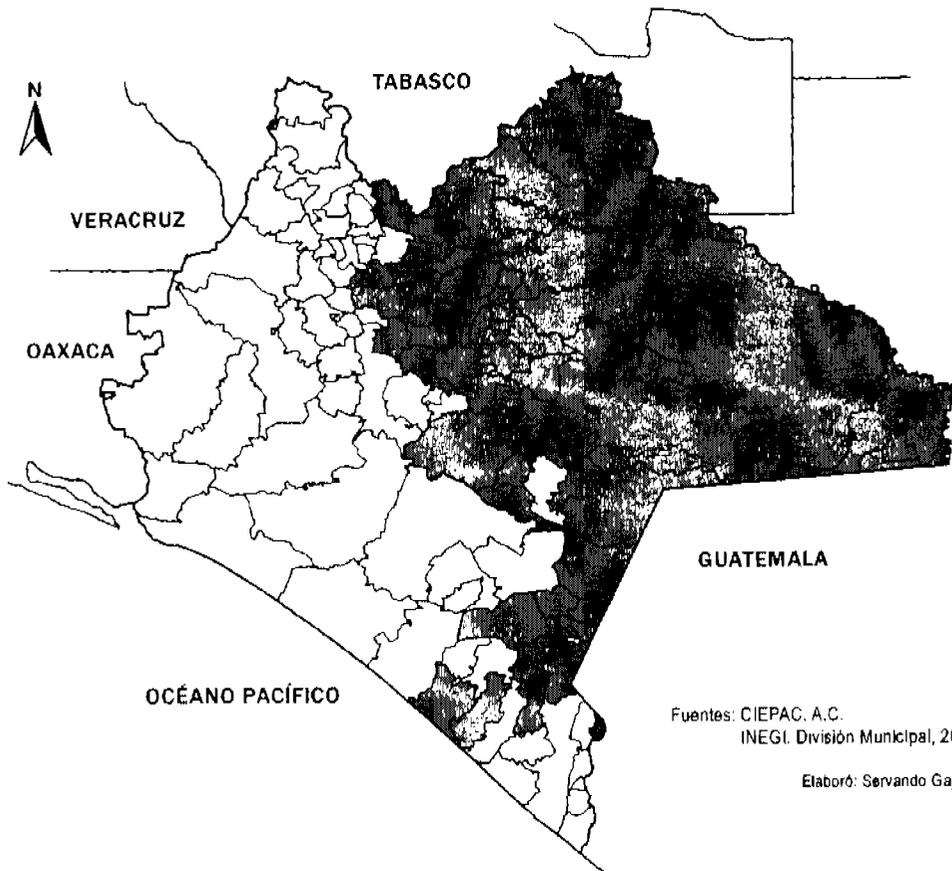
## CHIAPAS: MUNICIPIOS CON 40% Y MÁS DE POBLACIÓN INDÍGENA



Fuentes: INEGI. XI Censo general de población y vivienda, 2000.  
INI - CONAPO. Subdirección de Investigación. Sistema de Información Geográfica. División Municipal. 2000.

Elaboró: Servando Gajá R.

# CHIAPAS: MUNICIPIOS CON PRESENCIA ZAPATISTA



Fuentes: CIEPAC. A.C.  
INEGI. División Municipal, 2000.

Elaboró: Servando Gajá R.



INDICADORES SOCIOECONÓMICOS DE LAS LOCALIDADES CON 40% Y MÁS  
DE POBLACIÓN INDÍGENA POR LENGUA, MÉXICO, 2000 [1/2]

Lengua <sup>1</sup>	Localidades		% de 15 años y más				Porcentaje de población ocupada			Porcentaje de viviendas				Sin agua entubada, drenaje ni energía eléctrica
	Número	Población total	Analfabeta	Primaria incompleta	% de monolingües	% sin derecho a servicio de salud	en el sector primario	que no recibe ingreso por trabajo	que recibe de 1 hasta 2 salarios mínimos	Con piso de tierra	Sin agua entubada	Sin drenaje	Sin energía eléctrica	
TOTAL	21 407	7 878 882	31.1	29.0	21.1	86.1	56.8	30.7	22.2	53.5	42.3	73.0	20.7	13.0
AMUZGO	109	44 138	53.7	22.4	50.9	92.9	49.5	46.6	11.8	74.3	48.0	80.2	36.4	20.4
CAKCHIQUÉL	1	19	8.3	50.0	0.0	100.0	66.7	77.8	11.1	0.0	100.0	0.0	100.0	0.0
COCHIMÍ	1	154	6.7	25.3	0.0	91.3	82.1	10.3	55.2	37.9	6.9	93.1	100.0	6.9
CORA	162	16 712	49.5	29.2	35.7	91.4	59.0	57.9	13.4	79.2	65.8	92.8	54.8	39.7
CUCAPÁ	3	216	16.5	19.5	1.2	60.7	52.8	1.4	47.9	9.4	9.4	79.2	11.3	1.9
CUCATECO	59	17 325	25.8	46.5	9.4	97.9	85.8	56.6	9.6	81.0	22.8	86.4	15.2	7.1
CHATINO	117	50 207	43.1	34.0	33.1	92.0	73.5	45.7	28.3	73.6	44.7	89.8	38.2	24.6
CHICHIMECA JONAZ	3	3 811	49.1	23.8	2.6	95.1	43.0	3.2	61.3	55.9	9.8	96.7	41.6	5.6
CHINANTECAS	401	156 722	25.2	35.0	16.2	87.2	79.7	47.3	17.6	58.0	53.7	76.7	18.5	12.9
CHOCCHO	14	1 398	22.0	37.0	0.0	94.7	76.5	69.0	5.6	50.7	70.4	94.2	42.0	40.4
CHOL	494	173 683	38.3	29.6	33.3	89.2	87.5	49.6	5.2	73.8	29.9	75.4	23.4	10.7
CHONTAL DE OAXACA	19	5 284	17.8	32.4	0.6	61.1	85.0	57.1	16.7	47.3	36.7	94.6	10.1	4.5
CHONTAL DE TABASCO	61	73 530	16.5	21.5	0.5	83.9	46.6	23.9	19.7	17.7	42.5	21.7	6.2	2.4
CHUJ	2	224	34.1	39.7	0.0	99.5	73.6	33.8	5.4	72.7	100.0	93.2	6.8	6.8
GUARIJÓ	25	1 648	49.6	27.8	4.4	96.5	69.6	55.5	20.4	91.4	49.0	92.3	81.7	38.1
HUASTECO	600	186 080	23.6	37.7	11.7	94.5	62.9	24.3	20.7	82.1	72.0	93.2	50.0	42.7
HUAVE	19	22 211	27.3	22.8	17.7	79.9	67.2	31.5	26.3	51.0	49.5	68.9	19.8	13.4
HUICHOL	406	25 410	41.5	32.6	19.0	94.6	44.5	50.1	15.2	85.2	60.9	94.5	69.7	43.9
IXCATECO	1	19	54.5	18.2	0.0	100.0	83.3	83.3	16.7	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
JACALTECO	4	2 108	21.6	26.9	1.2	81.4	86.2	9.2	22.9	38.7	18.7	14.2	6.1	3.2
KANJOBAL	17	9 335	43.2	37.7	7.9	99.4	85.2	35.6	15.8	45.7	44.1	66.1	20.6	13.9
KEKCHÍ	1	719	39.5	34.2	4.0	100.0	77.5	71.9	10.6	17.3	2.4	97.6	26.8	1.6
KIKAPU	1	115	80.3	1.3	18.9	100.0	50.0	25.0	25.0	21.4	64.3	92.9	35.7	28.6
KILIWA	1	24	40.0	20.0	0.0	93.8	100.0	0.0	16.7	57.1	85.7	100.0	100.0	85.7
KUMIAI	1	114	5.6	53.7	0.0	71.7	33.3	0.0	48.4	12.5	95.8	95.8	100.0	91.7
MAME	56	17 530	34.5	37.3	3.1	94.3	87.4	68.1	5.6	49.1	34.0	85.0	16.6	6.5
MATLATZINCA	1	1 329	28.5	27.4	0.3	95.4	62.8	57.9	15.6	32.8	12.6	86.8	9.2	2.8
MAYA	1 265	1 148 968	19.4	32.6	10.5	71.7	33.0	19.2	30.6	13.3	14.6	67.7	7.5	2.9
MAYO	217	76 777	12.9	30.7	0.7	72.8	67.0	3.9	53.1	62.3	25.3	92.1	13.7	6.9
MAZAHUA	198	255 818	27.1	28.4	2.6	92.9	27.7	19.7	31.3	38.0	48.1	87.9	15.6	10.5
MAZATECO	709	224 274	40.6	30.4	30.1	87.2	75.3	32.5	13.0	73.5	62.9	81.7	23.4	17.3
MIXE	296	124 278	38.8	26.5	30.6	92.1	71.1	48.3	14.4	59.4	46.0	75.2	26.2	14.5
MIXTECAS	1 654	534 137	37.1	25.0	28.3	81.3	61.4	45.6	20.9	58.3	49.4	80.3	23.2	15.4

Fuente: CONAPO-INI. Estimación de la población indígena a partir de la base de datos del XII Censo de población y vivienda, México, 2000, INEGI.

<sup>1</sup> De las lenguas aguacateco, ixil, lacandón, motozinteco, pápago, quiché, no se cuenta con información a nivel de localidad para 2000.

**INDICADORES SOCIOECONÓMICOS DE LAS LOCALIDADES CON 40% Y MÁS  
DE POBLACIÓN INDÍGENA POR LENGUA, MÉXICO, 2000 [2/2]**

Lengua	Localidades		% de 15 años y más				Porcentaje de población ocupada			Porcentaje de viviendas				
	Número	Población total	Analfabeta	Primaria incompleta	% de monolingües	% sin derecho a servicio de salud	en el sector primario	que no recibe ingreso por trabajo	que recibe de 1 hasta 2 salarios mínimos	Con piso de tierra	Sin agua entubada	Sin drenaje	Sin energía eléctrica	Sin agua entubada, drenaje ni energía eléctrica
NÁHUATL	4 038	1 771 141	33.8	28.1	17.5	90.7	60.5	29.5	20.0	64.1	54.1	75.8	18.8	12.3
OCUILTECO O TLAHUICA	2	957	15.6	36.4	0.0	98.2	76.4	8.1	26.2	38.5	10.3	86.5	5.1	2.6
OTOMÍ	738	426 620	25.1	25.4	8.7	89.0	39.8	18.7	30.2	34.4	30.1	64.1	13.4	7.1
PAIPAI	3	160	12.8	33.0	0.0	85.0	36.8	21.4	21.4	37.8	100.0	97.3	100.0	97.3
PAME	68	10 227	50.5	27.4	23.9	90.1	70.1	24.1	34.3	83.6	97.4	94.5	82.7	71.7
PIMA	15	700	35.0	42.4	0.4	77.2	47.5	26.3	32.6	81.4	67.7	95.8	68.9	46.1
POPOLOCA	26	20 389	39.0	33.4	6.7	88.2	44.9	25.8	34.4	48.0	47.4	88.3	8.3	5.0
POPOLUCA	93	57 039	40.6	27.9	7.7	93.6	73.0	44.1	14.0	67.9	46.9	73.4	24.0	13.3
PURÉPECHA	85	141 042	30.0	29.5	16.7	84.6	28.4	17.3	30.7	57.0	33.9	77.4	7.7	3.7
SERI	2	671	8.3	19.4	1.4	94.5	57.2	2.0	15.9	18.8	82.0	75.0	39.8	11.7
TACUATE	8	5 539	31.7	30.6	10.5	83.9	58.1	46.5	22.8	43.3	27.0	58.2	8.8	4.6
TARAHUMARA	1 471	60 132	53.9	28.7	24.2	90.6	59.1	44.6	22.2	80.5	78.9	96.6	91.3	69.0
TEPEHUA	20	11 650	29.4	25.0	6.3	72.3	72.4	35.3	15.8	56.5	76.8	76.2	10.7	9.1
TEPEHUANO	471	25 522	43.9	27.4	22.3	79.7	62.2	45.5	17.0	73.1	74.2	96.3	88.8	62.0
TLAPANECO	276	97 705	39.7	25.3	36.7	96.7	80.4	60.0	8.1	91.3	62.7	97.4	61.8	39.1
TOJOLABAL	113	38 809	45.2	36.8	35.8	82.1	92.3	51.3	2.5	73.4	59.6	95.6	25.4	17.4
TOTONACA	559	289 110	35.5	30.1	20.9	95.4	78.4	35.6	18.2	74.7	72.2	75.6	29.2	22.8
TRIQUI	77	20 603	44.7	23.7	29.6	78.9	77.0	24.8	41.5	66.0	53.7	92.3	20.7	11.7
TZELTAL	1 135	349 270	38.7	27.4	44.5	89.4	80.1	40.9	7.6	71.5	32.4	72.7	23.7	11.3
FZOTZIL	935	445 185	36.3	23.0	41.2	87.8	52.2	27.2	15.1	60.2	32.3	55.0	15.1	7.5
YAQUI	36	22 830	15.1	26.6	7.0	66.7	44.5	3.4	58.6	59.3	10.4	82.6	12.2	2.8
ZAPOTECAS	998	545 581	25.6	28.8	14.1	84.9	49.7	33.7	25.1	45.5	28.3	53.8	12.8	5.9
ZOQUE	198	67 094	37.2	37.6	10.9	87.1	79.2	41.5	10.1	62.3	33.3	57.9	23.2	10.2
NO ESPECIFICADO	3 122	296 529	40.2	31.6	26.4	87.1	79.2	34.4	29.1	70.1	63.6	85.4	50.0	34.7

## Capítulo cuatro:

### San Miguel Ch'ib'tlk : una comunidad tojolabal neozapatista



*Hermana Gemma*<sup>1</sup> 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. Las niñas desde el inicio tendrían una actitud que conservarían todas las veces que pude visitar la comunidad: mucha cercanía corporal, tocándome las manos, haciéndome cariños en el cabello.

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 Gemma iba a la comunidad, porque estaba regresando a su país. Ello me hizo ser especialmente bien recibida entre sus amigos tojolabaleros, 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*<sup>2</sup>, personaje conocido en toda la zona tojolabal. Se sabe de su trabajo como lingüista, se le respeta y

<sup>1</sup> 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.

admira, es reconocido como uno de los recreadores de la cultura tojolabal. También es claramente asociado con la diócesis. Mágara sería rápidamente integrada a esta serie de amigos, con los cuáles se comparte el alimento, las penas, los deseos y los temores. A través de Gemma conozco 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), y que se encuentra en 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 en el 94. Este fue uno de los primeros cambios profundos que ha modificado en los últimos años la vida de comunidades que antes eran de muy difícil acceso.



*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, ya que actualmente esta zona es parte del Municipio Autónomo Vicente Guerrero<sup>3</sup>. 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

---

<sup>2</sup> Así le dicen a Carlos Lenkersdorf, como vimos en el capítulo anterior.

ha tenido un impacto en el entorno (nuevas edificaciones, murales, nuevos espacios públicos) y en la vida de las y los 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<sup>4</sup> como el patrón de "cuerdas o hileras de colonias asentadas en forma paralela a los macizos montañosos". La rodean las montañas y esta asentada en medio de un bosque de pinos, sobre todo de oyamel, aproximadamente a unos 1 500 metros del nivel del mar, en la zona conocida como los Altos Tojolabales (van der Haar: 2001).



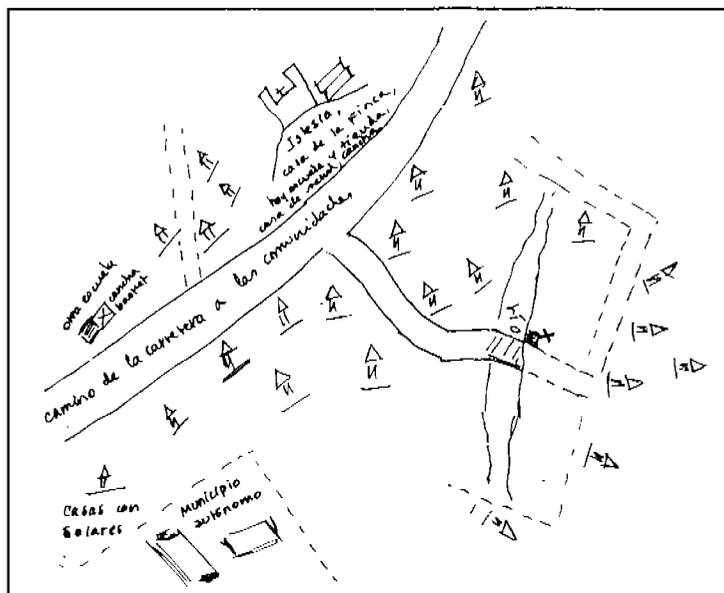
El gran verde es el paisaje de Ch'ib'tik, con cielos donde se distingue muchas tonalidades del azul. Los amaneceres con la bruma, los atardeceres con el soleado bosque, la noche profunda con el cielo estrellado, esa es la belleza de su entorno. Está ubicada en las cercanías del nacimiento de un manantial que más adelante, en la siguiente cañada, se convierte en el 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 importantes 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

<sup>3</sup> En 1997 Ch'ib'tik pertenecía al Municipio Autónomo 17 de Noviembre, que agrupaba tseltales y tojolabales; recientemente hubo un reagrupamiento y todos los tojolabales pasaron al Municipio Autónomo Vicente Guerrero.

<sup>4</sup> En Humberto Ruz, *Los Legítimos Hombres*, Tomo 2, pags.76-77

casas son de tablas rústicas de madera, 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 la corteza del árbol. Cada vivienda tiene un sitio circundante, menor a una hectárea, donde se tiene el huerto y la hortaliza. Hay terrenos de cultivo por 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).



*Dibujo de la distribución de la comunidad*

La economía es de autosubsistencia, predominando el maíz, el fríjol 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, y 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 heredada por 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 1120 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<sup>5</sup> cuando se tiene necesidad de juntar algún dinero, y últimamente no tan cercanos, como Cancún y

<sup>5</sup> Rf de van der Haar y Lenkersdorf, 1998:32

Playa del Carmen; pero la mayoría de los varones trabajan en la comunidad, no siendo el caso de tener altos índices de migrantes.

También tienen animales de granja, gallinas y cerdos, y ganado. Los potreros se hicieron colectivamente, se tienen varios, algunos en lo plano y otros en 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; siembran 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 algo para comer. La carne de pollo y de res, o cerdo, acompaña las ocasiones celebratorias, pueden ser 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. Los tamales también son alimento que acompaña algunas fiestas, y que requiere 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. Otro más nuevo, de la organización, que fue adquirido recientemente.

La iglesia es una bella edificación que data de principios del siglo 19. Cuando inició la investigación, está en curso el proyecto de educación alternativa<sup>6</sup>. Se ha hecho una habitación para esta escuela, y a un lado se ha dedicado un pequeño terreno para edificar un cuarto, una cocineta y un baño y 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" funciona aún en 1996, en el cuerpo central de la hacienda, y ahí se ubican 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 agrupan 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 las 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 últimamente (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*, que junto con otros adultos jóvenes compran el primer teclado. Después Carlos, que pertenece al PRI, compra otro. Ya más recientemente, Francisco, tiene un teclado por parte de la organización, y sale a tocar a otras comunidades. Así vemos que las pluralidades pasan también por los recursos musicales. En las fiestas se toca la música "tradicional" y también, en su momento, la "moderna"; se baila tanto *Tojol Chanel*, a la manera tojolabal, y "agarrados". *Chanel* es baile, así que *tojol chanel* es el baile tojolabal, que consiste en bailar en hileras hombres frente a mujeres, dando pasitos adelante y atrás. "Agarrados" es tomándose las parejas de la mano y dando pequeños brinquitos

#### **4.1 Del vestido al entorno, nuevos estilos de la comunaldad neozapatista**

El vestido, el uso de accesorios personales, tiene que ver también con una manera de situarse en el 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 a ella acompaña una falda de color brillante y con listones y encajes en el borde, la *tojol juna*. También es común vestir con vestidos coloridos, que también tiene holanes y encajes en el escote. Las telas y los encajes son comprados en los centros cercanos y se venden en las tienda de mujeres, donde además hay una maquina de cocer y pueden ser encargados ahí los vestidos o las faldas y blusas.

---

<sup>6</sup> El proyecto educativo es uno de los más importantes que hecha a andar el zapatismo desde 1996

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 y pulseras, los prensa pelos, los listones que tejen los cabellos largos.

Las tojolabales se reconocen entre ellas cuando son de diferentes comunidades por el vestido. 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 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 los jóvenes se usa en las ceremonias políticas, es un signo de afirmación cultural e identitaria del zapatismo. 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, aunque para ellas es más trabajoso lavarlo. 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 tenis. Tienen equipos y hacen torneos. Este 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. Así lo hice.

El reloj digital es un signo de los nuevos tiempos en las mujeres jóvenes. La mayoría lo portan. El horario es cada vez más complejo e importante. La hora del sureste autónomo no cambia como lo hace el horario nacional. El neozapatismo se dejan ver en los objetos portables. 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. Zenaida 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.

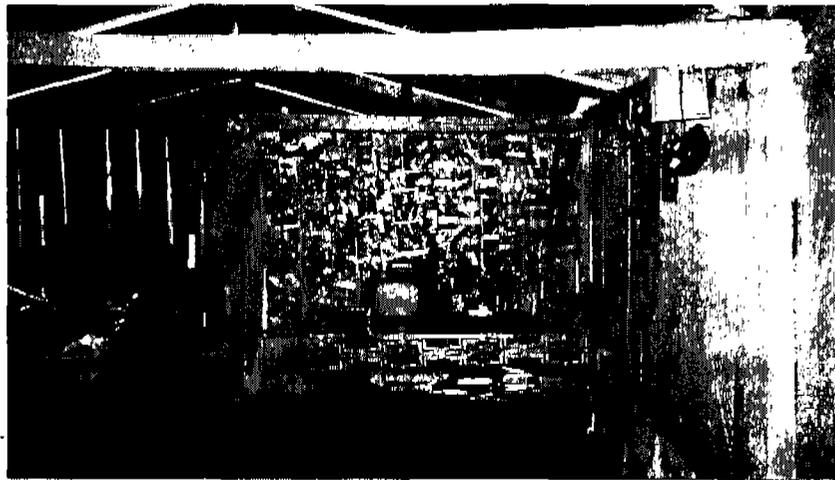


*Decorando la entrada, declarando la filiación*

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 Cristóbal<sup>7</sup>. Daría, Zenaida, Armando, son parte del grupo de *camaristas*. Toman fotos y participan en eventos donde relatan historias en imágenes. También, este acercamiento e incorporación de la imagen fotográfica es resultado de las políticas de intercambio entre los visitantes que toman fotos, y que al regresar trae 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 **album de familia**, formado de estas fotos que regresan, a manera de devolución, por parte de nosotros los visitantes. Muchas de las fotos que aparecen en este trabajo, forman parte de estos albums.

Algunas casas ponen al lado de la puerta de la habitación fotos familiares. 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.



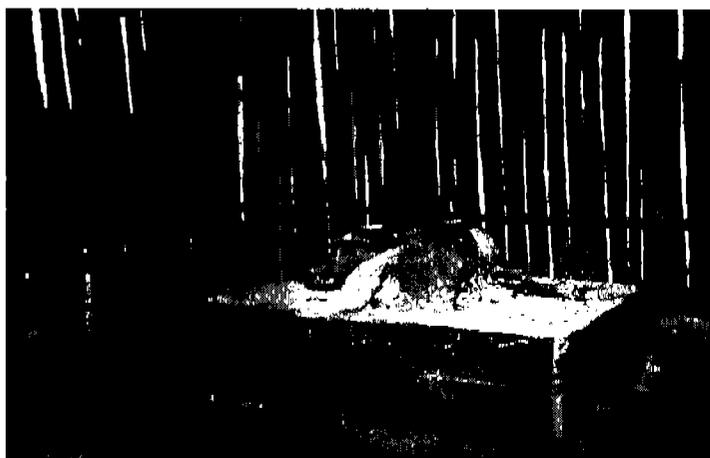
En casa de Alondra, su padre está construyendo otra cocina, esta si de madera, con ventanas corredizas, algo muy bonito. Por fuera, le han puesto una leyenda: "En este país todos sueñan, ya llegó la hora de despertar". Alondra está bordando una servilleta de manta con el mismo motivo.

---

<sup>7</sup> 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.



La cocina es un espacio muy importante. Es el corazón de la morada, que alberga el fogón. Las altas mesillas donde 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 pocos cubiertos y provisiones. Las gallinas y pollos se mantienen en el patio, y 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, pero en estos años se ha generalizado el servicio de luz eléctrica, que en 1996 solo 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 por 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 la 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 1917, 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 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 Aguascaliente de la zona, después convertido en Caracol, radicado en ejido Morelia, va solidificando un nuevo espacio donde la comunidad se reconoce a sí misma.



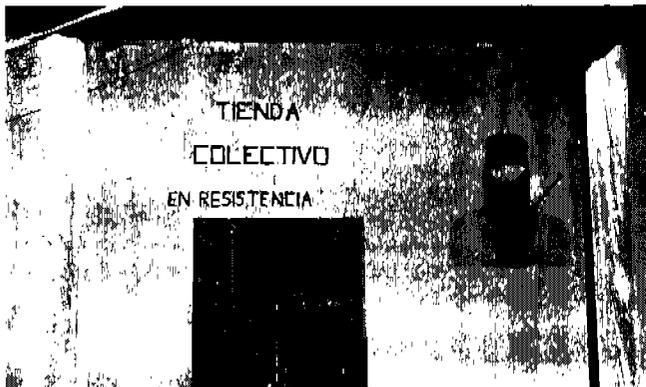
*Biblioteca "sembrando la sabiduría de los pueblos mayas"*



*Casa de salud " Viva la salud Autónoma"*



*Escuela Autónoma en resistencia Primero de Mayo*



*Tienda Colectivo en Resistencia*

#### 4.2 Memoria histórica

La memoria más antigua de la comunidad refiere al tiempo de la Finca<sup>8</sup>. Las fincas eran propiedad de comitecos pertenecientes a las clases adineradas. En 1910 la familia de Conrado de Jesús Domínguez poseía cerca de 19 0000 has, 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 a 300 las 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 treinta, Ch’ib’ik compra el área central de las tierras de la Finca en 1963.



*Don Florentino y su nieta*

La memoria de los pobladores más ancianos hablan de como fueron mozos en la finca, trabajando “de balde”<sup>9</sup>. Don Florentino tiene más de setenta años. Es un hombre

<sup>8</sup> El entorno finquero en los Altos Tojolabales al inicio del siglo XX existen cerca de veinte asentamientos con una población total de 3200 individuos. Esta no es una zona cafetalera. Las fincas eran bastante similares, cultivaban maíz, frijol y ganado, y algunas, dependiendo de la irrigación, caña de azúcar. van der Haar:2001:43

<sup>9</sup> Ruz, Mario Humberto y Antonio Gómez Hernández, comps. 1992, *Memoria Baldía. Los Tojolabales y las Fincas*. UNAM. Sobre la historia más antigua hay muy poco escrito. Ver Lenkersdorf, Gudrun, 1986, “Contribuciones a la historia general de los Tojolabales”, en Ruz: 86: pags 13-102

sonriente, recién acaba de ser abuelo de uno de sus hijos. Recuerda cuando tiene doce o trece años, y el portero, cargador de agua y cuida la milpa:

“Esta 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”. Entrevista del 7 de marzo 2000

Doña Juana 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 estudio 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 doktrina<sup>10</sup>. Era cocinera con Don Pepe<sup>11</sup>. 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, Solo hombres participan, ya después emplezan tambien las mujeres. Tengo catorce años cuando entré a la cocina (de la finca, a trabajar)”. Entrevista en octubre 2004

*Pegro*, como se pronuncia aquí, es otro de los pocos ancianos de la comunidad.

Con noventa años, sus ojos ya no ven pero su palabra es lúcida, y conserva su memoria:

“...Antes, trabajar para el rico, no hay otro, y ya no pensamos en nuestro trabajo. Dieclseis gallinas vamos a cargar hasta Comitán. Si muere un rico, tienes que cargar asta 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...El (el patrón) se fuesolito, pero lo dejo vendido la casa grande...Por cien mil pesos lo tenemos comprado, y lo sacó sus cosas...(el ganado) pues lo vendió...Entrevista del 12 de abril de 1999

La región fue parte de la política agrarista cardenista que creó ejidos a la par que organizó campesinos en las corporaciones oficiales. La Central Nacional Campesina 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 primero PNR, después PRI (Rus: 1994). Contrariamente a la idea de que la reforma agraria no llegó a Chiapas, van der Haar

<sup>10</sup> Lo transcribo así para mostrar la forma en que pronuncian esta palabra.

<sup>11</sup> Don Pepe Castellanos, dueño de la finca.

muestra que si llegó, y por oleadas se prolongó hasta la década de los ochentas<sup>12</sup>. 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 reconstruyen 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, es la recuperación de las pocas tierras que se habían conservado como ranchos, 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 ejemplifica los patrones del reparto agrario en la zona a través del caso de 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 cuál habían vivido y trabajado por generaciones. A fines de siglo la finca era propiedad de Don Félix Parada, que poseía cerca de 6420 hectáreas. La bella iglesia que se encuentra hoy en el centro de la comunidad, y que data de 1886, fue edificada por él.

La memoria de los chibtiqueros actuales no recuerda a Don Félix. Inicia con doña Rosario, a quien llamaban la Huehuechuda<sup>13</sup>. Doña Rosario sobrevivió a la revolución, cuando la propiedad en su conjunto sumaba cerca de 6 000 has. Temida y respetada por sus mozos, la protegen escondiéndola en unas cuevas cuando pasan 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 has., 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 patrones.

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 4199 has nacionales más 385 de El Nantze. En 1952 por resolución presidencial, 172 has de San Miguel Chiptic pasaron a manos del Ejido Piedra Huixtla, que se formó con los pobladores de Honduras y otra comunidad pequeña, para

---

<sup>12</sup> Entre 1934 y 1984 la autora refiere que cerca de dos millones de hectáreas fueron transferidas a beneficiarios de la Reforma Agraria en Chiapas (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.

<sup>13</sup> Llamada así por padecer de bocio, cf van der Haar y Lenkersdorf, 1998

cumplir el requisito de peticionario, veinte hombres adultos. En 1953, 762 has se otorgaron a 32 trabajadores de la finca que formaron La Florida.

En 1961 una resolución presidencial dota de 835 has a otro grupo de mozos de Chiptic, que fundan el ejido Puebla. Y es así que llegamos a 1963, tras algunos años de peticiones infructuosas para ser dotados de tierra, que los actuales comuneros reciben la oferta del joven Pepe, hijo de Doña Julia, y compran 900 has en 100 000 pesos. En ese momento, la finca constaba de 2000 has. Posteriormente obtuvieron 200 has más, donadas por los Castellanos y en 1970 recibieron como ejido San José Quixthé, 280 has. Poco antes habían recibido 90 has 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'tik<sup>14</sup> 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, op cit: 56 y 57). En total ascienden a 1470 has. De la antigua finca, los Castellanos tenían en 1964 el rancho Yalchibtik, de 600 has y Cananea, de 300 has que finalmente venden en 1977. Cananea se divide en dos sectores de 150 has. Uno de ellos fue comprado en 1984 por comuneros de La Florida (las tierras bordeaban dicha comunidad), y el segundo sector en 1985 por un grupo de propietarios no indígenas. Esta propiedad junto con Yalchibtik, eran en 1993 las únicas propiedades privadas de la antigua finca de cerca de 7000 has. En 1994 son ocupadas en el contexto del levantamiento neozapatista.

Esta breve historia nos 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<sup>15</sup>. También muestra la historia común de la fundación de este corredor de comunidades tojolabales.

#### **4.3 Las vivencias de la comunidad**

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

<sup>14</sup> 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 referirnos a la comunidad que se funda en 1963.

<sup>15</sup> Ver también Reyes Ramos, M. E., 1998, Los acuerdos agrarios: ¿una política de contención social?, en Reyes Ramos, Moguel y van der Haar, eds. Espacios Disputados: transformaciones rurales en Chiapas. UAM Xochimilco y Ecosur.

varios relatos. El *koltanum*, o diácono, nos dice algunas cosas acerca del mundo tojolabal, creencias que él comparte y que forman parte de la cosmovisión:

"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 moñiscos<sup>16</sup> también creen".

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...fui 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.

"Si 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...Al tío del que hoy es *koltanum*, lo acusaron de "comelón"<sup>17</sup>, 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"

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 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

<sup>16</sup> En la clasificación de Ruz, el "monisco", "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" op cit, p. 57, pertenece los seres que recibieron sus poderes de Dios pero lo han acrecentado aliándose a potencias del mal.

<sup>17</sup> El *Pukuj* mantiene y acrecienta su poder "por medio de la ingestión continua que hace del hígado de los difuntos". Ruz: 1990: 56

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”.

Y 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.

Es común que lo que provoca tensión o es vivido como problema para la comunidad se resuelvan a través de la intervención del curandero, pulsador o brujo, como ya hemos mencionado anteriormente. 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 un cuerpo orgánico. (ver Montagu:1965, Furbøe: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 sobretodo, 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 emigración, cosa que se comprueba en la experiencia de Delfina.

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 con la alteración o conflicto. El episodio de un joven que fallece por una extraña enfermedad es vinculada por su madre al suceso de la división: “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 Lona<sup>18</sup> (2003) concluye que el conflicto es corporalizado, tiene referencia inmediata con la salud y el cuerpo; se somatiza el significación local de los conflictos y las dificultades para resolverlo.

---

<sup>18</sup> Desde la pedagogía 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 filaciones 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” (p. 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.

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".

El *pukuj* se va a otra comunidad a raíz del asesinato del papa 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*, y que provocan este tipo de enfrentamientos, es acogida por las comunidades, que terminan generalmente por expulsar a estas figuras. 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. "Esta pidiendo disculpas el Pukuj".

El *Koltanum* es un hombre importante en la comunidad. Tiene 28 años. Es uno de los nuevos diáconos, que se han comprometido con la lucha, y a través de los cuáles ocurre la interpretación de la Biblia, de la palabra de Dios, como referencia a la lucha por organizarse y vivir mejor, y también lo inverso, la lucha zapatista es interpretada a la luz de las penas y 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 aceptación del *Koltanum* para realizar trabajo en la comunidad es de mucho peso.

La mujer del *Koltanum* es 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 su padre, Roberto. Pero Roberto no paraba en casa, trabajaba fuera del estado, incluso se iba del 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, que se juntara con otro hombre estando casada. El adulterio es una situación conflictiva, pero más en el caso de las mujeres.

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 sobre todo en la población indígena. El éxodo forzado se incrementó en las décadas de los setentas y ochentas. Los protestantes son sometidos a agresiones y a expulsiones masivas por la intolerancia religiosa, que es a su vez política, Esta situación ha sido denunciada como un punto en el cuál el neozapatismo debe tomar una posición<sup>19</sup>



*La cruz en el ojo de agua*

---

<sup>19</sup> Carlos Martínez García, "Para Marcos: ¿Y los indígenas evangélicos?", en La Jornada, 31 de agosto 2005 p.27. Este analista afirma que ver a los indígenas protestantes como producto de "fuerzas externas" a la armoniosa unidad comunitaria sólo justifica su maltrato y expropiación violenta. Esta dinámica se ha instalado en todas las zonas indígenas del país, sin acciones contundentes que castiguen a los agresores. Es parte de la *tradición* política moderna que hay que modificar.

#### 4.4 La vida ceremonial

Como el resto de los tojolabales, en Ch'ib'tik se celebran las fiestas de Mayo. En 1999 me tocó convivir con la comunidad en estos días de fiesta<sup>20</sup>. 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. Estaban ya estaban "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. 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 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*



*Se inicia la retirada*



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

---

<sup>20</sup> La otra fiesta importante que no he tenido oportunidad de ver es la de *kin santo*, la fiesta del día de muertos.”

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’itik 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. Antonio tiene seis hijos, “Tres hembras y tres varones”, dice, para luego afirmar la idea del *continuum* a través de los hijos “si tenemos hijos, siempre sigue luchando la vida”.



*Remozando la cruz para las fiestas*

El día de mañana vamos a celebrar a la Cueva. Les pregunto para que vamos 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 sorprendente. Bajamos y prendemos velas. Las mujeres se sientan al lado izquierdo, los hombres al derecho, lo cuál tiene sentido en el esquema de las oposiciones

pertinentes (Bourdieu:2003) . Nunca se mezclan ni conversan entre ellos. Pero el ritual se lleva a cabo de una manera muy fresca, viendo y platicando con esa hendidura profunda. Los niños empiezan a jugar, 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 perfección 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. Pero en cada papel este personaje tiene una función, como dueño del monte cuida "lo que queremos", como dice Antonio, el sustrato ecológico del mundo, los recursos. Como gran *Pukuj* y Sombrerón, es el purgatorio, y también las fuerzas oscuras del poderoso, la tentación al dinero, al poder.

Pero 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*



*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.



*Hacer la enramada, tarea de hombres*

El ceremonial es una muestra de la religiosidad 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 del estar en este mundo está armado a través de estas estructuras cognitivas.

#### **4.5 Tradición política: la lucha agraria, las uniones productivas y el zapatismo**

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 parte de las 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 a la revolución y a 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, un vínculo de sentido.

Caralampio me lleva de nuevo a entrevistar a su padre, Don Pegro. Es un atardecer muy claro, y Caralampio iba 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*, libre. Con los zapatistas más mejor porque ya viene una ley de que estamos libres, lastima 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, solo me acuerdo que vinieron los soldados, pinedistas, Carranza, villista, mapache. *Mito* (No hay) zapatistas. Mataron a Emiliano Zapata. Mero alcahuete el presidente, porque estaba de acuerdo con los ricos..."Entrevista del 12 de abril 1999

Don Florentino dice que sabe como empezó la organización. Un su compadre empezó, varios empezaron. 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". 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..." marzo 7, 2000

Dice Roberto, de aproximadamente de 45 años, (papá de Lucía) que ya están más organizados, que ya no se dejan tan fácil, que antes tienen 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. El 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 3000 cabezas de ganado en la finca. Si eres soltero, de portero, llevar el agua, cargar la leña. ¡No tengo miedo, tengo 25 años!"

Organizó a la gente para comprar la tierra. De la zona, este 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. 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 que tiene el reclamo identitario con el de distribución social. La bivalencia del movimiento indígena es central. La afirmación cultural no debe obliterar 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", ¿Qué no veía la pobreza? Mi marido respondió que veníamos a conocerlos, a conocer como 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 representantes que se tramitaron las peticiones ejidales por lo menos durante tres décadas; la crisis agrícola de los años 70 trajo aparejada la organización independiente de los tojolabales. Acciones del estado tendientes a contener paradójicamente se convertían 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 del candidato tojolabal a la presidencia municipal de Las Margaritas en 1982. Habíamos ya señalado que la región tojolabal, en contraste con los Altos, no había tenido representación política a nivel municipal. Las elecciones fueron entre ladinos y tojolabales. Ganaron los primeros, pero la consciencia de la "tojolabalidad" 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 CIOAC, Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos. El campo político pasó en poco tiempo de ser homogéneo a tres componentes básicos: los CNCistas, la CIOAC, y el Ejido Unión Lucha Campesina.

Las dos primeras pueden ser caracterizadas como agraristas, centrando sus demandas en la reforma agraria y la redistribución de la tierra, mientras que la última era "productivista", sus demandas se dirigían a tener acceso al crédito agrícola y al control del alza de los precios de sus productos (Mattiace:2003). Había sido una de las organizaciones fundadoras de Unión de uniones ejidales y grupos solidarios de Chiapas, establecida en 1980. Unión de uniones formaba la alianza de tres uniones ejidales del oriente y norte del estado: Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel (tzeltal) en Ocosingo, Tierra y Libertad y Lucha Campesina en Las Margaritas, Altamirano y Chilón. 180 comunidades de 15 municipalidades conformaban esta mega unión (Harvey, 1998:84). Quedaba así configurada la opción productivista frente a la agrarista en la región, ambas fundadas en la relación con la tierra, pero con acentos muy diferentes.

La lucha por las concesiones del transporte es otra dimensión de organización y formación de identidad territorial tojolabal (Burguete: 2003, Mattiace; 2003). La zona había sido explotada forestalmente, y a través de esta necesidad de comunicación 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<sup>21</sup>.

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’itik 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 2200 familias que fueron aportando su parte por más de un año, y que además disputaba la representación 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 atobús? 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 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 resolver los conflictos entre sus miembros, cuando no podían ser resueltos a nivel comunitario. En ocasiones, como “tribunales regionales”, representar regionalmente a sus miembros, proporcionar transporte a Comitán y manejar proyectos productivos en coordinación con la CIOAC (Mattiace 2003:46 y 47) Es interesante observar la necesidad de esta instancia regional indígena de resolución de conflictos, retomada por el EZLN en los municipios autónomos, y con más claridad, en las Juntas de Buen Gobierno. La experiencia del gobierno tojolabal es una referencia antecedente a las autonomías regionales (ver Ruíz Hernández, Margarito y Araceli Burguete, 2003)

---

<sup>21</sup> Thomas, John S. y Michel C. Robbins, “Limitaciones en el crecimiento de un ejido tojolabal” en *Mesoamerica* N. 4 Cuaderno 5, junio 1983, CIRMA, Guatemala, citado en Burguete, Araceli, “La reconstrucción del pueblo tojolabal: bases

Cerda García (2004) refiere la militancia de las comunidades de esta zona, que hoy forma el Municipio Autónomo Vicente Guerrero<sup>22</sup>, en una organización subsidiaria de la CNC denominada I. Manuel Altamirano; para 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 en 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:2003:222). 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 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 insurgentes. Entre 1990 y 1992 la mayoría de estas comunidades son ya neozapatistas.

Enviar algunos 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 participan es la marcha del 12 de octubre de 1992 en San Cristóbal de las Casas, que termina con el derribamiento de la estatua de Diego de Mazariegos (Cerda García, 2004<sup>23</sup>)

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

"Cuando empecé, 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..."

---

para la autonomía regional", en Ruiz y Burguete, 2003.

<sup>22</sup> Antes "Municipio Rebelde 17 de Noviembre"

#### 4.6 La división comunitaria

"Lo partieron", me dice Lucía: "Empezaron a dejar de ir a las juntas, hasta que les preguntaron. Entonces dijeron que no querían 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 maridos<sup>24</sup>, ¿Qué van a hacer? "vamos a descansar un tiempo", dijeron (abril-julio 1999).

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

En Ch'ib'tik la división ocurre en el año 1997. Es un proceso que ha pasado por distintas etapas. Al principio se vive como una fractura, algo doloroso y preocupante; ocurre en los momentos de mayor tensión de la guerra de baja intensidad; se separan cerca de diez familias, treinta personas de las aproximadamente 400. La idea de comunidad se ve debilitada; se mantiene en las instancias colectivas, 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 1998<sup>25</sup>. Se dice que la incursión del ejército

---

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> Tengo referencias de mujeres que siguieron en la organización aunque sus maridos salieron. Entrevista con una mujer de 19 años, en El Nance, octubre 2004. En esta comunidad hay once mujeres zapatistas, no hay varones. Todos salieron. "No lo vamos a dejar hasta 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."

<sup>25</sup> El 22 de diciembre de 1997 había sucedido el ataque paramilitar en Acteal.

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) 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 como mujeres de muchas comunidades cercanas, no sólo tojolabales, también tzeltales, llegaron ese día y corrieron a palos a los soldados. Ellas mismas me refieren que los varones tienen que esconderse en el monte, porque si no se los llevan, o los matan. A ellas no.

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”, por lo menos por parte de los zapatistas que es con los que tengo contacto. 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 del suceso, sino que la situación en su conjunto desata males en la comunidad. Existe un fondo ético (el del orden, del *komon*) 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 paramilitar<sup>26</sup>. 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. Ellos me pagan 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 el marido y la suegra.

En el viaje me doy cuenta de que el marido está tomado. Ha “regañado” a su mujer, como dicen aquí, 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 se presenta en 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”. Cuando los dejo en el hospital me pregunta que cuanto es de gasolina. Les digo

---

<sup>26</sup> Si bien se sabía de la acción paramilitar en el municipio de Altamirano, donde se ubica el grupo MIRA, nunca hubo enfrentamientos con ellos.

que no es nada. Al regresar, Caralampio me pregunta que cuanto les he cobrado por llevarlos. Cuando le digo que nada, él me dice que ese muchacho es muy probablemente quien metió a los militares, que los anduvo denunciando. Claramente, me hace sentir que yo no debo tratarlo como amigo, que el campo no es neutral, que hay una guerra, y que yo estoy en uno de los lados.

La división poco a poco se va asimilando por ambas partes. Hay cuestiones comunes, como las fiestas tradicionales, las discusiones referentes a las tierras. Hay cuestiones plurales, como la escuela, los proyectos, eventos y conmemoraciones de la organización. Aunque hay respeto, no hay mucha plática entre los grupos. Pero hay tolerancia.

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 solo 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 esta 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 sub 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 persona 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, quienes reconocen el poder 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 nueva definición de un *komon* pluralizado. Las Juntas del 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 zapatistas, sino para el conjunto de la población indígena. Planteadas como gobierno alternativo para toda la población 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 tierras noviembre del 2004<sup>27</sup>. Sin duda, el "ser gobierno" en un contexto de "guerra de proyectos"<sup>28</sup> transforma también la polarización en posturas más negociadas o abiertas a la negociación, y a la idea de que a pesar de la división, hay necesidades comunes.

#### **4.7 Estructuras comunitarias y nuevas estructuras regionales**

Si en el 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 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

<sup>27</sup> Melissa Forbis, Gemma van der Haar y Alejandro Cerda en 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.

<sup>28</sup> Se le ha llamado así a las políticas hacia el zapatismo del gobernador Salazar Mendiguchia, proveniente del Priismo y candidato de convergencia de distintas fuerzas políticas en el estado.

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 como 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 laminas 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 solo 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 solo 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 cacho<sup>29</sup> 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 tiro<sup>30</sup>...” *ibid*, p. 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 autoridad, como en el municipio”, *op cit*, p. 40

<sup>29</sup> Cuerno de toro con el que se llama a asamblea.

<sup>30</sup> La pelea.

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.

Las mujeres ya 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 representación<sup>31</sup> 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 corridos 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 diez 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

---

<sup>31</sup> 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 1999

citar lo que una maestra feminista, colaboradora del proyecto educativo, nos dice de él :

“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 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. ”. Entrevista con Jazmín, San Cristóbal, marzo 2000

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...*” (Jazmín, *ibid*)

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 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), sigue 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 jmunisipyotiki*, Nuestro Municipio, como árbol de la vida, *mini jub mejiko yuj ja kentiki*, contribución tojolabal a la nación mexicana.

Esta *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 necesidad<sup>32</sup>. Podemos comprender los cuadros del Mural como una selección de la propia historia, un nuevo mito de origen y fundación que conecta las luchas pasadas con el presente neozapatista. 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 Municipio<sup>33</sup>.

“¿Cómo hacen sus fiestas? (nuestras abuelas y abuelos), ¿Porqué nuestras abuelas y abuelos veneran el maíz y el agua? (...) Utilizaban el tambor tradicional tojolabal, tocaban la flauta y bailaban al estilo tojolabal(...) ¿Cómo quieren a los seres vivos? Nuestras abuelas y abuelos quieren las flores y festejan al maíz, el frijol y el agua, el aire, la cueva y festejan todas las formas de los seres vivos y a nuestro padre que está en el cielo” (“Cómo nació nuestro Municipio Autónomo Vicente Ramón Guerrero Saldaña”, p. 10)

El camino del reconocimiento identitario se 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 realizaban cursos. El lugar también es un albergue.

<sup>32</sup> Esta misma necesidad es referida por Carlota Duarte, la coordinadora del proyecto de fotografía con asiento en el CIESAS Sureste, en San Cristóbal, denominado “Camaristas”, y en el cual participan algunos jóvenes chiptlqueros de ambos sexos. Aprehender el mometo, que cambia tan rápidamente.

<sup>33</sup> “Cómo nació nuestro Municipio Autónomo Vicente Ramón Guerrero Saldaña”, Compilado, editado y traducido por Alejandro Cerda García, y apoyado en su impresión por enlace y autonomías como la Diputación Foral de Alava, Gobierno de Cantabria, Ayuntamiento de Basauri y Ayuntamiento de Tudela, PTM Mundubat

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 “*indiootik*”, “*tojolabalotik*”, la resonancia de una historia pasada, pero sobre todo, la posibilidad de una historia presente y futura. Esta consciencia 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 puede profundizarse y ampliarse hasta ser 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)<sup>34</sup>

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” (p 13)

El camino de la tradición se junta con la forma comunitaria del trabajo y la decisión política, y se va tejiendo en la nación, en la afirmación de ser tojolabal y mexicano; viene el levantamiento, como un “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) La identidad crece: ahora se es tojolabal/mexicano/zapatista.

<sup>34</sup> 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, razones fundantes de una decisión pro activa, que tras las armas, ira 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 nacionalistam 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 enfrentan al ejército en 1998. De esta manera, el mural es también constructor de la genealogía de los poderes de la resistencia.

#### **4.8 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, "se la pasan chamaqueando", según Martino, las chicas tiene una larga jornada de trabajo en casa, que se inicia generalmente a las cuatro de la mañana.

Dice Teresa: "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..." (Entrevista hecha en 1999)

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 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, me dicen, pero se pone bien bolo.

"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 que 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 parte 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 espantando y van a estar tomando”

El relato de Lucía dice que en el pasado la violencia intramarital era una constante, y lo relaciona con el trago. La organización ha hecho un cambio, ya que prohíbe el alcohol. Otra de las paridades impensadas de la revolución neozapatista.

“Pero le pregunte bien a mi esposo, ¿no vas a estar tomando?, ¿no me vas a estar pegando? ¿no me vas a estar regañando cuando no haga alguna cosa por tu trago que estas 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 pego?, le pregunto: “No, igual que este 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, sabiendo que este 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 palabra de dios y el discurso del neozapatismo con especial vigor. Me ha tocado ver como carga a al bebé, y las niñas lo acompañan mucho. No le tienen ningún temor a su padre, ya que él desarrolla un trato cariñoso y amable con ellas.

La templanza es, sin embargo, 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, asustas a tus otras hijitas, está todo en las manos de dios". Lucía lo escuchó y bajó la mirada.

Mostrar las emociones en exceso 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.

Cosmovisión como función ecológica, veíamos más arriba, que 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.

"La división sexual del trabajo está tan institucionalizada que aparece como no negociable" dice Chantal Mouffe (2000)<sup>35</sup>. Inicia a una edad muy temprana. Las niñas se hacen cargo de sus hermanitos más chicos. Cuando tienen nueve, 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 encargárles 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)" 1990:140

---

<sup>35</sup> Curso impartido en diciembre del año 2000.

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 a la casa 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 solá 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 cuál 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 mayores 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 solo 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 que han parido 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 bebé 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 *ch'ak'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 solo 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 reconvenciones 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 solo 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 "regañó" del marido bolo<sup>36</sup> 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

---

<sup>36</sup> Borracho

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 solo 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 permanecido 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 cuando 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 zapatistas, 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 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<sup>37</sup>.

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 la comunidad y en 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"

Darfa tiene veintiún años al momento de esta entrevista fechada en el año 2000:

¿Y quieres casar? Le pregunta Delfina, Darfa 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 jugar, 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 papa y estoy libre". ¿Nunca? "No se, 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 a Carmelina? "No. Ella si quiere, y el no. Así está. Se cambia mucho cuando se casa".

Darfa es bien consciente de que se puede aplazar el matrimonio, pero no cambiar sus estructuras. Una vez que la mujer se casa, ya no será fácil tener cargo, salir, tener tiempo libre, jugar baloncesto.

---

<sup>37</sup> Ver los textos de Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1998; Gil Tébar, Pilar R.1999; y CODIMUJ, 1999.

Darfa 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 en mucho 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, esta 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, 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 ss), donde, alrededor del fuego, es la "hora de las confesiones, los regaños y los halagos", mezclado con la platica del *Niwan Winik* y los hombres rayo, se comenten también estas nuevas experiencias, ampliando el horizonte, ampliando la costumbre del ser tojolabal/zapatista/mexicana.

## Capítulo cinco:

### Renegociando el género en la vida diaria

#### 5.1 Nuevos espacios, nuevas actoras.

Cuando conozco a Daría en 1997 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, y su falda y blusa tojolabal, la falda un poco mas 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, esta 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.

Como hemos señalado, la soltería es un momento privilegiado de la vida de las mujeres, y una de las estrategias a desarrollar es su prolongación. Hoy, según palabras de Daría, ya "está aceptado" que las mujeres se puedan casar a los 25, 26 años. Le pregunto quien o que 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.

Daría 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 así su hermana Carmen, por ejemplo, quien se "huyó" con el que hoy es su marido. 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 las directamente las consecuencias.

La cuñada de Daría, otra Carmen, chiquita y con ojos vivos, que porta en el cuello un escapulario con la imagen de Zapata, y que en 1999 dió a luz a su tercer hijo, Lesban, proviene de una familia muy zapatista. Son tres mujeres, dos casadas, Carmen y Martha. Martha no a 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 nuera, 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). *Aprender a ser esposos*. Respetar a los suegros. Pedir permiso de ir a visitar a sus padres. Carmen y su marida estuvieron un

tiempo fuera, 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 la deja muy 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, mientras que Daría si lo tiene.

Daría 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", la formación política, y ser relegada de algunas tareas domésticas, ya que tiene hermanas y cuñadas suficientes en casa. Las tareas de la organización para las mujeres implican volverse promotoras de la educación, de los derechos humanos, de la salud. 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 conlleva una "modernización" adecuada a las estructuras locales.

El neozapatismo como movimiento social encuentra buena parte de su fuerza intelectual orgánica en los cuadros de indígenas que por su relación con la Iglesia o con el Magisterio 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 sobre todo de hablar y leer el castellano. También, 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 prácticas que aperturan y legitiman "nuevas oportunidades" para los jóvenes, y particularmente para a las mujeres. Ser educadores, promotores de salud, de la palabra de dios, de los derechos humanos, de la medicina tradicional, son nuevas posibilidades de ser, que contienen 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. Esta noción de responsabilidad por el *komon* se engarza con la noción que empuja el movimiento relativa a la autonomía.

No hay ruptura, sino continuidad en la idea del *komon*. Pero es una continuidad transformativa, que afirma un *komon* revitalizado, autárquico, que impone su propio ordenamiento político versus el Estado nacional, y las fuerzas políticas dominantes, es decir, el priismo local. Un *komon* que responde al relegamiento e indiferencia oficial, a la no existencia de *políticas de desarrollo sociales* reales para las comunidades, con la decisión autonómica neozapatista. Esta lógica impulsa y cobija la participación de las mujeres. Pero uno de sus principales obstáculos es la estructura familiar e intragenérica que impide esta 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 algunas más, no muchas, mantengan su soltería y de los dieciocho a los ya veinticinco años se dediquen a "la lucha".

Es en la asamblea donde se "dice" quienes serán los sujetos que protagonicen las nuevas tareas que el movimiento y su organicidad 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 confluír para que determinadas personas sean "elegidas" por la comunidad: que la persona quiera, 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. Las familias se sienten más seguras frente a estas transiciones, las mujeres se sienten respaldadas. Así, la comunidad vuelta neozapatista apertura espacios diversos para algunos de sus miembros.

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, 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 va ampliando la representación del género femenino, entendido como una serie de atribuciones y mandatos culturales que tienen las mujeres.

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 alimentan estos "nuevos" sujetos políticos, es decir, las mujeres que protagonizan estos procesos? ¿Cuáles son sus expectativas, sus deseos de futuro? ¿Hasta que 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 especifico 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 solo marchar sino llegar al lugar, convivir, exponer los puntos de la consulta, estar en eventos, en las votaciones y finalmente regresar al lugar de origen. La movilización fue mayoritariamente de las bases de apoyo, es decir, de las comunidades.

Darío me explica como 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. No existían los "hombres y mujeres libres e independientes", digamos, "suelos", para formar estos pares, sino a través de estos vínculos de parentesco.

Pervive la idea de que las mujeres "solas o sueltas" no deben salir de la comunidad, y se resuelve con esta manera de salir protegidas, acompañadas, quizá custodiadas, por algún familiar. De esta forma el hecho se legitima frente a la costumbre. Iban bien cuidadas. Es común pensar que si las mujeres van solas por ahí, quién sabe que hagan. El rumor es la presión central de la *doxa* comunitaria. Así que, de esta manera, si se pudo salir con confianza. A esto llamó conciliar las estructuras comunitarias de género, con las situaciones inéditas de movilidad y participación que el neozapatismo está dando a las mujeres indígenas.

Pero quien no encontró a su par, no salió. Hombre o mujer, se tuvo que quedar, si sus vínculos familiares no dieron para incorporarse a la movilización. Este 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 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.

Habría varias maneras de comprender este hecho. Una es, desde una visión muy etnocéntrica, pensar que la movilización es una especie de "engaño" ya que las mujeres 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", sin cumplir con algún requisito, el asistir a la movilización.

Una segunda manera de ver esto, es quizá romantizando 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 esta, las mujeres y los varones nunca son seres totalmente independientes, seres que han "deconstruido" sus ataduras culturales al grado de no tener que negociar su independencia. Y las comunidades, por más deseables y positivas que sean, nunca son espacios totalmente armónicos y libres de conflictos de interés. Visto así, movimientos sociales como el neozapatismo lo que hacen es alterar el orden de lo cotidiano instituido y empujar a los sujetos a nuevas acciones, 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.

Una vez posibilitada la movilización paritaria de hombres y mujeres en las comunidades, nos enfrentamos al terreno personal y subjetivo de la experiencia propia, 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. Aunque de este tipo de eventos no se desencadenen grandes cambios, sí se van sedimentando los pequeños cambios del orden de lo simbólico.

Martino 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".

Daríá consiguió su par, fue con su tío, el papá de Lucía. "Me escogieron, me buscaron los otros compañeros que tienen cargo, para ir a la consulta nacional. Ellos son delegados. Se encuentran todos en Morelia, Aguascalientes cuatro. 1400 delegados se juntaron, de ahí fueron a la Reallidad, 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. Platcamos con la gente de como engaña y echa mentira el gobierno, que no tienen derechos los Indíos, 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 Daríá: "ya entendió nuestro padre, por eso ya nos manda". Mandato zapatista es también mandato de la autoridad mayor de la familia, el padre. El zapatismo convence a los mayores que manden a sus hijos.

Pero puestos una vez ahí, en la aventura que abre el nuevo mandato, como lo muestran los testimonios, las acciones neozapatistas regresan otra imagen del si mismos a los actores, los hace ver/se en otro espejo, provocando una revaloración de lo indígena, y un vínculo con otros pueblos y sectores de la sociedad mexicana. En estas acciones, por mandato oficial, la participación de la mujer es paritaria.

## **5.2 ¿Que quieren las mujeres?**

### **Discutiendo la Ley de Mujeres en Ch'ib'tik**

Las políticas oficiales del neozapatismo impulsa 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 a la asamblea comunitaria, donde sólo hay varones, para condensar 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 (1997). 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 1999<sup>1</sup>, 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 donde ha aprendido nuestra lengua?”

La 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<sup>2</sup>, indicativo de la asamblea de hombres. Para nosotras, tocan la campana. Las mujeres empiezan a llegar lentamente. Nos apoya Lucía, que cuenta con mucho reconocimiento 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 hablan 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

---

<sup>1</sup> Inicio la investigación de campo en 1997 tras esta primera visita donde me dan el permiso. Sin embargo, hacia fines de 1997 y todo 1998 son momentos de mucha tensión en la comunidad. No hacemos reunión de mujeres sino hasta 1999.

<sup>2</sup> Cuerno de toro que sirve para llamar a asamblea general de varones.

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 nosotros. Concluyo que no es buena idea la participación del joven de cabellos largos. Es demasiado llamativo para todas.

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 Comisario 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, con una gran ironía, que demuestra también la confianza que le tiene, le dice, cuadrándose, ¡ media vuelta, ya! Y se ríe. El 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: "Digan pues que cosa es sus derechos, que van a hacer con eso del derecho. Platiquen bien..." Es entre invitación y mandato.

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 no lo entiende 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".

Darfa, 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".

Darfa 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**"

Darfa es la primera que habla sobre el cuerpo, estableciendo de manera luminosa la problemática. "que nos quieran como si fuéramos su cuerpo". Ha sido solemne. Entre risas y burlas sus compañeras le preguntan: - "¿Y entonces, tú no te vas a casar?"

Dice Darfa: "**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 Darfa.

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 donde 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? Solo un poco; siguen tomando, 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, medurado frente a las transformaciones que presencian; vuelven a poner en la mesa las responsabilidades que tiene 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. Es clara en las mujeres mayores la voz del mandato cultural.

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 al hombre como ser humano y al hombre como la autoridad que contiene, que da forma a lo social.

Las mujeres jóvenes que participan adoptan dos posiciones: las que están de manera más pública con *la lucha*, como Daría y Zenaida, también refuerzan y clarifican su discurso: ningún hombre tiene derecho de pegar a la mujer. *No hay derecho.*

Se delinear los posicionamientos. 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.

Aún 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. 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 son entendidas también como instancias educacionales: ¿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 porque ella no ha actuado como corresponde a una mujer.

Sin embargo, 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, al varón que golpea a la mujer. No se alienta ni hay una valoración positiva del machismo en este sentido. Nuevamente, lo correcto, lo *tojol*, es la templanza. 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, 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? Esa risa tiene el lado de la ironía ante la vida, ante la total naturalización de la dominación masculina, que hace aparecer el estado de cosas presente como "así es la vida".

Es difícil contener y des/estructurar la violencia, que se genera por tantas cosas. Es difícil también reconstruir el lugar que la cultura ha dado a lo masculino, representado en el varón, lugar señalado por las mujeres mayores, garantía del orden general: de la cultura, de los sexos, de las funciones, los atributos y responsabilidades.

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, 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 importante: la mujer tiene derechos, hay una Ley que ya lo dice, se trata de ser "parejo". Debe existir un correlato real de todos esos enunciados, es decir, un hombre que se asemeje a ese ideal, que respete a su pareja, que nunca la golpee y con la cuál construya un mundo "parejo".

La operación que hacen Daría y sus compañeras al hablar de derecho a no ser golpeada desestabiliza, sin embargo, 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.

Se trata del principio de la integridad física, sustrato fundante de los derechos humanos frente al estado, que interviene fuertemente en el proceso de distanciamiento de la *doxa*. Es muy 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 casada sin consentimiento, y a decidir cuantos hijos tener, lo que se articula es el principio de la

autodeterminación, también sobre el propio cuerpo, ese cuerpo que ya fue enunciado como sujeto de derechos.

El derecho a decidir sobre cuantos hijos tener no lleva a la discusión de estrategias anticonceptivas y de planificación familiar.

El rumor que acompaña los puntos álgidos en torno a la ley no son menos importantes: la pobreza, la marginación, falta de recursos como resultado de las políticas del *mal gobierno*, la bebida, y como exalta la violencia, además de que se gasta en ella lo poco que tiene. En ese rumor aparece el punto de que las mujeres puedan heredar la tierra.

Se nos ha hecho de noche de nuevo. 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”.

### **5.3 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 entre las celebraciones zapatistas. La vida comunitaria supone y genera valores, sentimientos, experiencias comunes al grupo. El recuerdo de hechos importantes es constitutivo de la identidad comunitaria, y es el terreno 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 zapatistas, y que deja ver las tensiones del ordenamiento de género.

Las jóvenes zapatistas que habían intervenido a favor de la Ley de Mujeres en las reuniones de mujeres 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, desde mi perspectiva, 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)iesta<sup>3</sup> y movimiento" nos dice el *koltanum*. Quiere decir que habrá celebración de la organización en la comunidad, y que también hay una reunión de mujeres de toda la zona también, en ejido Morelia. Solo nueve mujeres irán, y, según él, todas quieren ir. Planean como "enviar a las hermanas". Le pregunto para que 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 meditaban 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, trabajo y trabajo.

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, 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.

---

<sup>3</sup>La F, como una P suave.



*Haciendo tamales para festejar su día*

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 y hasta penosa. 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 pesos. 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 quien es Domingo, nunca antes lo he visto. Me dicen que es de la comunidad, pero ha salido a la montaña desde muy chico. 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 tiempo, 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 solo 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 esta, tienen un objetivo didáctico. A través de representaciones teatrales<sup>4</sup>, 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 "emparejamiento", el reconocimiento de igual capacidad, de lo cuál no se deriva la libertad de las mujeres. Para después ubicar la necesidad de agencia de las mujeres, su capacidad para aprender sus derechos.

---

<sup>4</sup> El recurrir al teatro no es algo nuevo en la didáctica popular. En la zona hay experiencias desarrolladas desde las agencias gubernamentales y desde ONGs.

Retoma la palabra Domingo, de quien logro transcribir lo que sigue, dicho en 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 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, este documento nos muestra las apropiaciones discursivas que van de lo global a lo local, haciendo una particular genealogía del sentido de la conmemoración. Es una muestra también de que la dirigencia zapatista se conforma regionalmente, frente a la idea de que se trata únicamente del discurso de Marcos.

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 comunidad 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 cuál 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, como vimos, es consenso.

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 como organizarnos porque el gobierno no sabe si tenemos un derecho; no solo 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 en el desarrollo. 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 Delfina<sup>5</sup>:

"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, 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

---

<sup>5</sup> Durante todo el evento grabamos las intervenciones, pero algunas partes resultaron inaudibles. Las intervenciones de Domingo eran básicamente en español; todas las demás eran en tojolabal, donde se apreciaban ciertas palabras clave: derechos mujeres, libertad, cargo y grado.

derecho de que enfrenten ustedes a los hombres ricos, compañeras, compañeros, que van a hablar todavía...”

La herencia que se busca es la de las ideas transformativas, quizá el cambio no lo vean estas generaciones. Esta intervención se carga más al sentido clasista 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.”

Hay varias perlas en el discurso de Alberto: la analogía de las explotaciones; el hombre grande 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 catequismo zapatista.

La otra perla es reconocer el hecho de que las mujeres que ya defienden sus derechos, es decir, las mujeres en las comunidades zapatistas, no están mejor que antes. Esta es una preocupación del zapatismo oficial.

Vuelve Domingo, el maestro de ceremonias:

“Hay mucho que decir, su derecho de las mujeres. Como ya hablaron gracias a la organización ya sabemos como es nuestro derecho, **nos hace mucha falta comprender el derecho de las mujeres. Takal, takal, (poco a poco)** pero si seguros, compañeros. Hubo preguntas hace unos veinte días (se refiere a una reunión que tuvieron en Morelia, centro del Municipio Autónomo, preparativa del 8 de marzo), **si ya trabajamos en la cocina, cargamos leña, agua.** Y muchos compañeros dijeron que si, 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 zapatista tiene bien detectados los nudos de la imparidad, la distribución de las tareas domésticas, las funciones asignadas a las mujeres: cargar el agua, cocinar, ir por la leña. La gran empresa de las políticas culturales del zapatismo en torno al género tienen 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 defiende. ¿Entonces, cómo hacer para vincular el camino retórico con la práctica? ¿Cómo hacerlos congruentes? ¿Cómo convencer a los hombres que abandonen sus privilegios en pro de la equidad de género?

La paradoja está expuesta, y de manera doble: se expone como práctica, en la realización de la fiesta, que reitera la no participación masculina en los trabajos de 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). "La fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación" nos recuerda Bourdieu (1998:22) ¿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 a partir del 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. Inician una canción. 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 podíamos 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*.

“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  
(se 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  
(se 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 a sí mismas más seguras. Dice Zenaida;

"lo vamos a decir lo que sabemos en tojolabal<sup>6</sup>. El 2 de enero hubo un encuentro de las mujeres, en Morelia. Hay muchas cosas que se trato en la reunión para que las mujeres sepan sus derechos y hacer un trabajo colectivo, hortaliza, abono orgánico, con los tablonés, 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 ordenes, 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, para ser parejo. Como come el gobernador, así deben comer las comunidades, los indios".

---

<sup>6</sup> Eso hacemos, Delfina después traducirá las grabaciones al español.

¿Y tu 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 solo esto".

Nos muestran otra canción del Encuentro de mujeres del dos de enero, donde formaron consciencia de género<sup>7</sup>.

### **Luchemos por amor**

"A este encuentro hemos venido, con deseo de aprender  
ojalá que las mujeres, nos podamos comprender  
dirán que si, si , si /dirán que no, no, no,  
ya las mujeres hablan de su entender

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 fiesta. La conmemoración nos deja ver las políticas culturales del zapatismo, 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

---

<sup>7</sup> El en libro *¡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).

movimiento en cargos de representación, quienes quizá valoran estos espacios y la vinculación que en ellos tienen con otras mujeres, como un logro de la lucha.

También nos deja ver el discurso de las intervenciones el vínculo indisoluble entre mujeres y movimiento, donde es la paridad que se practica (en ciertos espacios) y se enuncia desde el movimiento el que se extiende hacia las bases.

Las canciones nos dejan ver, además del ingenio y sentido del humor de la didáctica zapatista, lo pegado del discurso a la vida comunitaria de las mujeres. Sin embargo, el reto es enorme, el zapatismo está frente a *"un hueso es duro de roer"*, sólido y fuerte. El zapatismo oficial lo reconoce dos años después de esta experiencia, 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:

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. Tomado de [www/Revista Rebeldía](http://www/RevistaRebeldia)

Las voces que sugieren que a las comandantas Marcos les redacta sus intervenciones públicas, creo se podrían preguntar, en esta ocasión, que mujer zapatista le redacta a Marcos sus documentos feministas.

#### **5.4 Y las mujeres tienen cargo**

Mi última visita a Ch'ib'tik fue con Gemma, cerrando el ciclo que me llevó ahí por primera vez. Era octubre del 2004. Inicié la investigación de campo en junio de 1997. Muchos cambios han habido, el solo 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. No he ido a la comunidad en dos años. 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. Zenaida, Daría y Alondra permanecen solteras. Las encuentro afirmadas en sus quehaceres organizativos.

La comunidad ha pasado a tener un lugar más importante dentro de las estructuras nuevas de la autonomía Zapatista, como vimos en el capítulo anterior. Los tojolabales se organizan en el Municipio Autónomo Vicente Guerrero y, ha pasado a ser la sede de la cabecera municipal. Morelia pasó de ser Aguascalientes a ser el Caracol número cuatro, Torbellino de Nuestras Palabras, sede de la Junta de Buen Gobierno, que se forma rotativamente por los representantes de las comunidades, base civil. La Comisión de Vigilancia se forma de personas que llevan largo tiempo en la lucha, pueden ser comandantas/es reconocidos por su trayectoria.

En un terreno a la entrada de Ch'ib'tik, parte de las tierras expropiadas con el zapatismo, 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 cocer, y la tienda de varones, donde se encuentran víveres y utensilios domésticos.

Se ha preparado un espacio para hacer la granja, la hortaliza, y ya 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, y la cuarta regresan 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. Además, las representantes que la comunidad enviaba a los encuentros de mujeres, que se realizan desde hace años, primero 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 neozapatismo requiere de una participación cada vez más amplia. 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 va teniendo distintos cargos. Se trata sobre todo de las generaciones de entre 18 y 26 años, generalmente mujeres solteras y varones solteros y casados. Sin duda encontramos más varones casados que mujeres casadas en los cargos.

"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 Honor y Justicia del Municipio está Carmen. Atiende cada lunes, Alondra sigue además 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 halla más mujeres que antes? pregunta Gemma,

"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, solo 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 ví, es mejor cuando no estás casada, por eso ya no busqué otro".

Señalan también que a veces los papas "no dejan". A ellas sus papas "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 pegan 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 solo 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, que 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."

Gemma pregunta sobre la diferencia entre las comunidades originales y los nuevos centros. Dicen que es lo mismo, pero en los nuevos centros se regala la tierra para los que vienen a vivir.

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."

Hay un cambio en el tono, ya no se les ve como enemigos. Pueden decir que es triste no estar todos juntos, pero el temor ya no está presente.

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, si hay colectivos, por ejemplo, de gallina, hortaliza o pan, 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, 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 todos juntos forman un buen arcoiris, que seguramente significa un mejor equilibrio.

#### **5.4 Otra reunión de mujeres en Ch'ib'tik**

Esta reunión es distinta. Ha sido convocada a las nueve de la mañana. Van llegando poco a poco a la explanada fuera de la Iglesia. Hablan en tojolabal, Teresa y Daría responden. Luego me entero que están preguntando sobre la reunión que tuvimos ayer con ellas, quieren saber que hablamos, que cosa preguntamos, porqué solo con las mujeres que tienen cargo. Daría aclara: "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 quieren hablar. Gemma ya no está conmigo, no hay traductora. Les digo que hablen en Tojolabal, que me dejen grabarlas. Acceden. Quieren hablar. Ellas también están distintas.

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", aparecen entre las frases en tojolabal, dándome la clave del derrotero de la asamblea. Ya entiendo. Hay mandato. Deben elegir cinco compañeras. Hay una reunión de mujeres al otro día, y deben de ir. 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 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 las lucha, con la organización. Los abuelos y antepasados estaban en el baldío. Yo no lo ví 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 papa le dieron libertad. Luego se casó, pero el hombre le dio libre con su cargo, entonces dijeron, que siga. El tiene cargo también, entonces van los dos. Ahora con la hijita ya es diferente. Si son salidas ya no va, si su hija esta 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, ese, 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 ha venido de la comunidad de donde es su marido. 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 se. 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 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...El 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 solo participan las mujeres solteras.** No la dejan libre, dicen las otras, me yuk, 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 varones:

“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”.

Vemos 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 se pone de acuerdo, primero unas y luego otras. Pero la carga es mucha. No es fácil cumplir cuando se tienen tantas tareas cotidianas. La

exigencia de participación se calcula por familia, y si hay uno o dos miembros que estén cumpliendo, se exige a los demás.

## 5.6 La lucha vista por los varones

Aunque no centralmente, 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 sólo 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 bastante blanca. Es hermana del padre de Lucía, Roberto, y mujer de Caralampio.

Caralampio, de unos 45 años, es un indígena muy 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. 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, 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 gusto, 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.

Caralampio y Zoila se casaron por "su gusto, no jalado" me dicen. Y él le dice a sus hijas que si van a casar, "**es su voz de ellas y del novio. No voy a enojar. Da triste y coraje si se van**".

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" me dice en julio de 1999. En esa época 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 paro".

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 participaran 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 derechos 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 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 andaré 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 la lucha también.

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 mujeres<sup>8</sup>. 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 lucha. Martino siempre me recibió con gran amabilidad. Las últimas veces me quede 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" 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? Y él 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. Su hijo lo llama Moisés, por las mismas referencias bíblicas. 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 gobierno. 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.

---

<sup>8</sup> Gemma me cuenta su sorpresa cuando Alberto 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.

“Es joven”, me dice su padre después “A mi 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 un 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 porque: “Me gusta el Ché porque luchó como nosotros estamos luchando”

Le pregunto que opina del zapatismo:

“El zapatismo, lo que se 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 mi. El gobierno no dan cuenta a los indígenas. Por eso los zapatistas entraron a la organización”. “*Leki laltik*”, (mejor vida) dice 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 solo en la cocina, algo en la organización. Saber lo que sabe el hombre”.

Le pregunto entonces si ha torteado, 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 inquiera ¿Y usted, como ve lo que le contamos, como ve nuestra lucha?

Afuera las niñas y los niños juegan futbol. Ellas son bastante buenas.

### **5.7 Renegociando el género desde las mujeres. Imaginarlos en la narrativa.**

Hay ciertas palabras clave que aparecen y se repiten 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.

Darí, 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".

Darí 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. Cuando es pequeña lo acompaña 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: ¿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 jugar, 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". ¿Nunca?" No sé, tal vez si..."

Darí no se ha casado, tiene 26 años, y está a cargo de la tienda de mujeres del Municipio Autónomo.

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 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 práctica es difícil, no hay tiempo para la organización. La democracia es mucho más trabajo para los ciudadanos.

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. Sin embargo, hay algunas mujeres casadas que participan. En estos casos, es sustancial la anuencia del marido, la participación en las tareas domésticas relacionadas tradicionalmente a las mujeres, incluso el apoyo en términos de animar a las mujeres para aceptar un cargo.

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 formación en la teología india. Para esta pareja, no hay choque entre su práctica religiosa 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 ya cinco hijos, todavía pequeños, en la lucha.

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 que no se funda en la exaltación. Desarrolla la cualidad tojolabal de la templanza.

Hay otra pareja, mucho más joven. A Teresa la conozco desde que tenía 17 años. Es compañera de Daría. En ese entonces era mucho más 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 bastante lo tímida. También habla más español que antes. Representa a las mujeres y trata de que otras participen.

Otro matrimonio 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 cuenta su mamá que es el único hombre que conoce 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.

Los maridos apoyadores, equitativos, promotores de la participación de su mujer y de sus hijos, son sin duda un ejemplo. Y la ejemplaridad es un referente vital.

### **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.

También se usa en referencia al gobierno, que suele no respetar, no tomar en consideración a los indígenas. Esta voz refiere a la consciencia de ser manejados, utilizados. Así como el estado puede jugar a los indígenas, los padres pueden jugar a las hijas. Nuevamente vemos aquí este juego de espejos, donde, en la cadena de subordinaciones, las mujeres se reconocen doblemente, como indígenas explotadas por el estado, como indígenas mujeres discriminadas por la costumbre comunitaria.

Si como indígenas se pide la autodeterminación frente al estado, como mujeres se pide ante las estructuras autoritarias mediadas por los varones.

### **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 pero con equidad, y en ese sentido *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: menos recursos, menos derechos, menos obligaciones. Lo *parejo* puede usarse para referirse a la injusticia social, donde hay unos muy ricos y otros muy pobres. Lo *parejo* hace sentido tanto a varones como a

mujeres, pero es más usada por ellas para hablar del modelo de relaciones de género que desean desarrollar.

### **Libre**

Tener libre, se refiere a la posibilidad de. 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 valorado. "Tengo libre para ir a jugar", dice Daría, refiriéndose al juego de baloncesto que es común 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" quizá es más efecto del *laján laján*, parejo.

Estos nudos o tropos, en su conjunto, van configurando el terreno de la autodeterminación de las mujeres indígenas en tanto mujeres/indígenas, es decir, reivindicativas de su particular manera de enunciar sus demandas, que ya asumen como derechos. Autodeterminación que si bien se articula bajo la forma de Ley en el movimiento neozapatista, adquiere una variabilidad de significados. La manera de referirse a estos derechos es también la forma en que "cabén" dentro de la cultura y la lengua, dentro de la propia comunidad, no sólo de mujeres, sino de mujeres indígenas. Es una autodeterminación implicada con la comunidad como instancia que marca la individualidad, y que en ese sentido, es distinta/distante de la individualidad no/comunitaria moderna, o incluso, la individualidad moderna que recrea otros tipos de comunalidades, pero siempre desde una "libertad" radical.

El camino andado por esta autodeterminación no lleva al descubrimiento de la individualidad ensimismada, a la libertad de "hacerse" como persona, sino a una individualidad de principio comprometida con la lucha comunitaria, con la nueva dimensión de la identidad étnica que se torna afirmativa frente a la nación. Individualidad que también reconoce las estructuras de género que la determinan, y propone maneras de "actualizarlas" equitativamente.

## **Conclusiones:**

### **Reordenando el género, ¿Camblando la nación?**

El movimiento zapatista 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 presente en la cultura, 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 que la desvalorización de lo indígena y su cultura.

En este proceso de "cambiar la nación", el zapatismo 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. El zapatismo 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 deconstruir.

Las políticas culturales que desarrolla incluyen de diversas maneras el objetivo de reordenar las relaciones de género, y de ampliar las posibilidades representacionales de las mujeres. En este sentido, el zapatismo desarrolla políticas de reconocimiento específicas de las mujeres, y no sólo de los indígenas en general.

Dibujamos cómo las intervenciones políticas del zapatismo han cuestionado el orden sobre el cuál se construye la nación. El zapatismo como movimiento por la justicia y el reconocimiento, trastoca las representaciones de la mujer indígena, abrevando en lo 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, y cuestionarla tanto en su ordenamiento económico como simbólico, y por ello resulta central el cuestionamiento del orden de género. A través de una serie de intervenciones "escénicas", como nueva manera de la política, el zapatismo es un nuevo actor en el proceso de construcción de la nación, y las mujeres (malinches) tienen un papel predominante en ello.

Los contenidos que aparecen en este contexto se construyen en y con una "nueva" identidad política, la del neozapatismo como "comunidad imaginada" (Anderson:1993). La nación en tanto "artefacto cultural" (Rafael: 1989), deja ver el 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

identidad nacional nunca es algo "puro". Su carácter semiótico es 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 y traducciones.

Hay, sin embargo, 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 zapatista en pro de la mujer encuentran resistencias y obstáculos al interior del movimiento mismo. No podía ser de otra manera, tratándose de la des/estructuración del *habitus*. Nos hemos acercado al interesante proceso mediante el cual, la emergencia de un ejército produjo "paridades impensadas" (Lagarde) que empezaron a ser un referente para la vida en las comunidades. A través del análisis de entrevistas de las insurgentas, así como de mujeres indígenas de distintas comunidades en Chiapas, delineamos 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 transforma en conjunción con una serie de intervenciones, como la de las mujeres mestizas organizadas, que construyen un diálogo entre el auto y el hetero/reconocimiento, provocando una espiral de conocimiento mutuo.

Los feminismos mexicanos posicionados diferentemente en torno al movimiento, son cuestionados en cuanto a su capacidad de ver más allá de su propia perspectiva. Tender puentes hacia núcleos de sentido diverso, desde los cuáles se desarrolla un feminismo localizado, no mestizo, no urbano, interesado en preservar y enriquecer una ruralidad más equitativa, plural y digna, es el reto de un feminismo que se compromete con "la creación de mundo". El reto es tender puentes con un feminismo indígena que debe ser representado en la agenda del feminismo nacional. El significado de palabras clave para el feminismo hegemónico como emancipación de la mujer, autonomía, individualidad, ciudadanía, 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 la política 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, y hace de él su propia agenda. Este acercamiento dejó ver la tensión presente en el feminismo por la seducción de “cambiar la vida”, que conectan el “sueño zapatista” con el “sueño feminista”. Es en el terreno de las utopías donde las categorías generalizantes pueden invisibilizar al otro/otra. Y es en la práctica cotidiana de la política donde aparecen los ejercicios verticales y autoritarios que también se manifiestan como sexistas.

Hasta acá el trabajo exploró “los campos enunciativos” que el zapatismo provoca en relación al género. El capítulo tres inicia el conocimiento de la cultura tojolabal a través de la literatura académica que sobre este grupo se ha hecho, y del iluminador testimonio de vida de Delfina. La revisión bibliográfica buscó los ejes de la cosmovisión tojolabal, en el entendimiento 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) culturas(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 desarrollo del trabajo nos va guiando concéntricamente de las dimensiones globales/nacionales/regionales hasta la localidad de San Miguel Ch'ib'tik, no en un afán totalizante de estas dimensiones, sino como un índice de la densidad cultural que se articula en el proceso zapatista contemporáneo.

En la literatura reseñada nos preguntamos sobre las representaciones subyacentes de la mujer indígena que opera en dichos estudios. Encontramos que en lo general son poco visibilizadas, y muchas veces son un signo dentro de una discusión más general que va desde la visión de los indígenas como sociedades primitivas e “idolátricas” (Basauri), hasta una visión antidesarrollista que esencializa el valor de la cultura y oscurece el reconocimiento de sus imparidades internas (Duby). También aparece la representación de las mujeres indígenas como “guardianas” de la cultura, en este caso tojolabal, por su poco contacto con el mundo ladino (Furbøe-Losse), en la tesitura de que estos mundos culturales, representados en la propia lengua, están amenazados por el proceso dominante, que los reduce, margina y desvaloriza.

A partir de los ochentas aparece más claramente la visión de los indígenas como agentes sociales contemporáneos con su realidad y portadores/recreadores de una cultura dialógica (Lenkersdorf; Ruz; van der Haar; Núñez). Ello abre un nuevo espacio también para la visibilización de la mujer en el orden de género, ya no solo como "guardiana" de su cultura, sino como re/creadora de la misma, en procesos de apropiación y transformación culturales.

En la medida en que se avanza más en el conocimiento de la dinámica cultural tojolabal, en sus ordenamientos jerarquizantes y su visión del mundo (Lenkersdorf; Ruz), se puede ir articulando también la particularidad de su "*doxa*" y lo que ella significa en términos cotidianos para los hombres y las mujeres en las comunidades. Aparecen estudios de género como el de De la Cruz López Moya, que aporta elementos muy valiosos para comprender la masculinidad desde los parámetros tojolabales.

Delfina nos introduce a esta densidad cultural situada. En su propia historia podemos observar la cosmovisión tojolabal en diálogo con otros discursos. A través de su historia podemos reconocer también los procesos políticos y actores que son muy importantes en la zona, desde el *pitachik* hasta la misionera protestante norteamericana, los movimientos de reivindicación indígena, el feminismo, y el zapatismo.

La comunidad de Ch'ib'tik aparece así como un nuevo horizonte en la significación múltiple del zapatismo contemporáneo. Es un referente del neozapatismo indígena. No constituye en nuestra propuesta La comunidad zapatista. Por el contrario, nos parece evidente que, habiendo resaltado que el zapatismo encarna en comunidades indígenas que son diversas, con historias locales, tradiciones políticas y ordenamientos de género más o menos flexibles, no podemos hacer generalizaciones. El zapatismo indígena es múltiple y diverso. Sin embargo, tampoco pensamos que Ch'ib'tik, con su singularidad, sea un caso muy desapegado de los procesos de otras comunidades zapatistas.

Creemos haber mostrado que 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 referente al todo biocósmico, el *nosotros*, en términos de la templanza y la responsabilidad ante el todo, el equilibrio, la armonización de las partes, junto con la lógica del *sentido práctico*, que se funda en "el colectivo", y sobre todo, el trabajo y la propiedad en colectivo, sustento de la cosmovisión, para promover relaciones más democráticas y paritarias.

Las comunidades indígenas forman parte de la cultura política nacional. Fueron recreadas en su incorporación al corporativismo estatal del nacionalismo revolucionario, y

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, por ejemplo, la competencia por la tierra. Retomamos el trabajo de Bartra (1982) 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 estos se hubiesen armado?

El paso de la resistencia a la autonomía lo hace ser pro-activo en todos los órdenes de lo político. Su modelo es cada vez más civilista, buscando ampliar el ámbito de autogestión de las regiones indias. Ello ha implicado un acento en la participación de base, comunitaria, en la administración de la autonomía. Quizá podamos plantear que se trata de la construcción de un modelo de comunidad indígena que acompaña la transición democrática nacional y la reforma del estado que ella implica. Una comunidad "posindigenista" (poscolonialista), cuya tendencia se corresponde con el avizoramiento de una "nueva" ciudadanía, definida por su carácter civilista y no clientelar (Harvey: 1998).

El Movimiento Zapatista, sin embargo, no se queda en las comunidades. 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. Así mismo, muestran la capacidad de la autogestión indígena. Ello articula a las comunidades a una estructura política y administrativa regional.

Hemos analizado las tensiones que se producen en la práctica de las políticas culturales zapatistas en la comunidad de Chib'itk, 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".

Se mostraron algunas de las tensiones que aparecen en el proceso que va del "arriba" al "abajo" que compone al neozapatismo indígena:

- La claridad con que se observan los entrecruces del discurso de la teología india, que inicia con la evangelización comprometida con los pobres, con 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 actúan las comunidades, al igual que su 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 visión empoderada que surge de la metáfora “ser zapata, siendo mujeres”, como lo 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, en una imagen 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 tenido que incluir 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 en las mujeres diáconas, actoras de esa reinterpretación.

-Es sin embargo, en el seno del zapatismo, que ocurre la inflexión en el horizonte representacional de las mujeres indígenas, ya que este concentra y potencializa los procesos que estaban en marcha, promoviendo espacios para la enunciación de la palabra de las mujeres indígenas, como actoras 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, 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 zapatismo 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 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 más heterónoma, produciendo autorrepresentaciones de género.

El ordenamiento cultural tojolabal encuentra un eje estructurador en la jerarquía generacional y otro en la jerarquía de género. El segundo aparece 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 Lenkersorf 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, ayudando a la perspectiva occidental instrumental a situarse de nuevo en la idea del intercambio (y no dominio) con la naturaleza y en la templanza versus el exceso. Sin embargo, el ordenamiento mayor/menor puede ser articulado, como lo es, en el orden de género, a través de la dominación masculina.

La propia 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, complementariedades reales. 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 (Scott:1986) son articulados a través de la dominancia masculina, que se presenta como la naturalización del orden del cosmos. La visión androcéntrica relativa se presenta como neutra.

Es así como el eje mayor/menor, hombre/mujer, se articula también como la generación de transmisión de la cultura (el saber de los ancianos). El trabajo de la cultura es sobre la contención/formación de los menores, los 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 aun 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 fue articulado 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 de ninguna manera. 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?

Pero el movimiento zapatista que se alimenta del *komon*, de la experiencia práctica del trabajo colectivo y comunitario, en una impronta democratizante, y como 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.

Con luminosidad aparece el *lajan, lajan*, lo "parejo" entre hombres y mujeres. Se desnaturaliza el dominio masculino, se visibiliza y transparenta. Y también la imposibilidad práctica en el cotidiano de asumir la coherencia discursiva: veamos la celebración del 8 de marzo, celebración que reitera de varias maneras el desequilibrio del par; la crítica que los hombres hacen a su proceder y que no puede pasar de la retórica. La autocrítica oficial del EZLN, donde se reconoce la falla del movimiento, a pesar de sus políticas culturales y su postura oficial, en la transformación práctica de hombres y mujeres.

*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 paritario y equitativo. 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. Si bien la palabra que domina en la demanda de las mujeres indígenas es la de reconocimiento frente a la nación, a la estructura comunitaria y a los hombres, esto no debe oscurecer la impronta de justicia social asumida muy particularmente por ellas.

Para que las comunidades se transformen como espacio de convivencia, es esencial el 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.

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 también 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 del padre, incluso más claramente que la materna, para que las jóvenes "decidan".

El movimiento zapatista 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* 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 en las representaciones que las mostraban como mujeres sin agencia, víctimas del atraso o del desarrollo o como seres ancestrales, guardianas de una cultura pura. 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 tienen que 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 las relaciones campo/ciudad. Se trata de una reivindicación de las sociedades agrarias<sup>1</sup>. La comunidad tojolabal se asienta en la tierra y su concepción de ella. La madre tierra es la tierra necesaria para reproducirse tanto física como espiritualmente. Se trata de reafirmar la posibilidad de vivir directamente de la tierra. Mujeres y varones van juntos en este empeño. En la comunidad se reconoce la base autoconstituyente del sentido, que se enuncia como cultura, pero también como autonomía y resistencia. La posibilidad de seguir siendo. Reconocidos por la nación, con recursos que haga florecer este sentido de vida. 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 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 zapatista recoge ese consenso.

- La dirigencia del neozapatismo indígena impulsa políticas tendientes a promover la conscientización en los varones de los derechos de las mujeres, y la incorporación activa de las mujeres en la defensa de esos derechos. Esto ocurre a muchos niveles, desde los encuentros de mujeres en los Aguascalientes y Caracoles, los contenidos de género de los *programas* de las celebraciones neozapatistas, la incorporación de mujeres en las estructuras de vigilancia y decisión, en las Juntas de Buen Gobierno. El sentido de la importancia 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 violentado y golpeado. Y ese derecho se opone a preceptos pedagógicos donde ciertas figuras tienen la autoridad para

---

<sup>1</sup> Esto es un problema mundial, como lo plantea Arizpe (1994), la contradicción entre mercado internacional y las sociedades agrarias.

ejercer el castigo físico. Frente a esta visión, se entiende que los golpes no se justifican en ningún contexto, y aquí, 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 sobre el derecho a la integridad física de las mujeres en cualquier contexto, y particularmente, en las relaciones domésticas, es decir, la denuncia de la violencia contra las mujeres, es otro punto de inflexión del movimiento zapatista. En relación a la *doxa* comunitaria indígena, rompe con la idea de contención e instancia formativa que autoriza al varón a golpear, en ciertos casos a la mujer; a los padres, y sobre todo al padre, a golpear a sus hijos. Y en relación con el discurso feminista, es un vaso comunicante. Las feministas han señalado la necesidad de aprender a ver y a denunciar la violencia de género.

Esta situación generalizada de violencia hacia las mujeres no siempre es visualizada como la violación a 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 se considera incluso un signo de virilidad.

En el mundo tojolabal golpear a una mujer no es algo de lo cuál 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 sanción 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.

Hay que señalar claramente que la violencia hacia las mujeres y la poca visibilidad que tiene no es exclusivo de las sociedades indígenas. Pero lo que sí resalta son las políticas culturales emergentes del neozapatismo, por ejemplo en los *programas* de las fiestas de la organización, cuyo propósito es visualizar esta violencia, y estimular a las mujeres a denunciarla en las instancias comunitarias. La incorporación de las mujeres a los cargos de las instancias regionales apoyan estas políticas. Las estructuras comunitarias empiezan a resentir esta presión por dar una respuesta más adecuada a los casos de violencia intergenérica.

- Las mujeres encuentran muchas cuestiones positivas en el neozapatismo: mayores opciones educativas, más movilidad, defensa del derecho a elegir marido, a no ser violentada, presión para la eliminación del alcohol, que aunque obedezca a una lógica de defensa de las estructuras político- militares del movimiento, produce, como hemos visto en otras situaciones, una "paridad no pensada" en relación a los géneros, posibilidad de aplazar el matrimonio; 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.

- Podemos afirmar que cada vez más mujeres indígenas se *autoreconocen* como activas e importantes en la construcción de sus propias comunidades. Proponen imágenes combativas que interpelan la imagen victimizante que ha formado nuestra visión de la indígena. 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, que relativizan el mandato reproductivo. Dicho de otra forma, la "creación" de las mujeres inicia un campo expansivo, deslindándose de la maternidad como única vía afirmativa. Son capaces de "dar nacimiento" en el campo de lo político.

-Ello tiene que ver también con la apertura del campo de lo político como un campo que ha adquirido cierta legitimidad en el horizonte comunitario. Este 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 zapatista 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 par 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, 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 de hombre y de 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 las palabras, 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. Las libertades de las mujeres no son 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 interconecta la revolución y el primer Zapata, pasando por la organización para la dotación ejidal, hasta el movimiento actual. 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'ip'tik adquiere sentido en una historia que se recuenta, vinculando 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*<sup>2</sup> es una voz que resuena al hablar de la resistencia, del camino elegido, de la autonomía, del zapatismo, de la lucha. *Wokol* es 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. Pero es un camino difícil, 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 autoestima y la certidumbre de un futuro. Y en esas acciones, son cada vez más las mujeres que se reconocen.



---

<sup>2</sup> Agradezco esta observación a Gemma van der Haar.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Aceves Lozano Jorge E. 1996. *Historia Oral. Ensayos y aportes de investigación*. CIESAS, México.
- Adorno y Horkheimer 1969 (1947) *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Aguilar Gómez , Delfina, 1998, *Rosa Caralampia, historia de una mujer tojolabal*, Premio DEMAC Regionales, México.
- Aguilar Gómez, Delfina, Hermelindo Aguilar Méndez y Juan Méndez Vázquez, 2001. *Voces de Maíz. Relatos Tojolabales*. CISC, México.
- Alarcón, Norma. 1989. "Traductora, traditora: una figura paradigmática del feminismo de las chicanas" en *Debate Feminista*, Vol 8, septiembre 1993.
- Alberti Manzanares, Pilar. 1994. "Donde quiera que me paro soy yo" *Mujeres indígenas desde una perspectiva de género*, en *Anuario de Estudios Americanos* Tomo LI, N. I, Págs 287-301
- Alberti Manzanares, Pilar. 1994a. "Dos mitos: las mujeres indígenas cosificadas y la etnia anquilosada" en *Revista Antropológicas* N. 10. México. Págs. 7-8
- Alberti, Manzanares, Pilar, 1994b. "Mujeres indígenas y política: el derecho a existir". En *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, Año 1 N. 4. P. 20-21
- Alvarez, Sonia E. 2001, "Los feminismos latinoamericanos "se globalizan": tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio", en Escobar, Arturo et al, *Política cultural y Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos latinoamericanos..* Taurus / ICANH, Bogotá, pags 345-380
- Alvarez, Sonia E., Dagnino, Evelina y Arturo Escobar, eds. 2001 (1998, Westview Press) "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*. Taurus / ICANH, Bogotá, Págs 15-50
- Amor, Valerie y Pratibha Parmar, 1984, "Challenging imperial Feminism", en *Feminist Review* n. 17, Págs 3-20
- Anderson, Benedict, 1997 (1983, Verso) *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, Basingstoke.
- Appadurai, Arjun. 2004. "La globalización y la imaginación en la investigación", mimeo

Arechiga J. y Serrano, C, 1981. "Parámetros antropométricos de crecimiento en un grupo indígena mayance (tojolabal)", en *Estudios de Cultura Maya*, N. 13, pags 307-337, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM

Arendt, Hannah, 1974 (1958) *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona.

Arizpe, Lourdes, 1975, "Mujer campesina, mujer indígena", 1975, en *América Indígena*, Vol. XXXV, N.3, julio-septiembre

Arizpe, Lourdes, 1994, "Chiapas: los problemas de fondo", en Moctezuma Navarro, David, Coordinador. *Chiapas, los problemas de fondo*. Págs. 19-32, CRIM, UNAM, México

Bartolomé, Miguel Alberto. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón*. S XXI editores, México.

Bartra, Armando, 1985, *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*. Ediciones ERA, México.

Bartra, Armando, 1999, "Imágenes Encontradas", *Ojarasca*, Suplemento de *La Jornada*, marzo

Basauri, Carlos, 1931, *Tojolabales, tzeltales y Mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*. Talleres Gráficos de la Nación. México

Basauri, Carlos, 1940, "Los Tojolabales", en *La Población Indígena en México*, Vol. II, México, SEP, Págs. 209-229

Basu, Amrita, ed, 1995, *The challenge of local feminisms: Women's movements in global perspective*, Westview, Boulder.

Bedregal, Ximena, 1995, "Memoria y utopía en el movimiento feminista. Un diálogo con Mercedes Olivera", en *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, CICAM, México, pags. 185-189d.

Belausteguigoitia, Marisa, 2001, "Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua en los umbrales de la nación", *Debate Feminista* Vol. N. 24, octubre, Págs. 230-252.

Belausteguigoitia, Marisa, *¡Mujeres y niños primerol : formas límite de violencia epistémica en Chiapas*". Mimeo

Belausteguigoitia, Marisa, 1995, "Máscaras y posdatas: estrategias femeninas en la rebelión indígena en Chiapas", *Debate Feminista*, Vol 12, octubre, Págs.299-317

Bellinghausen, Hermann. "Entrevista a mujeres zapatistas", en *La Jornada*, 4 de abril de 1994 Págs.1 y 10

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., Editor. 1990. *Narration and Nation*. 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* 22 N. 1, Spring. Pags 151-169
- Blom, Frans y Gertrude Duby, 1955. *La selva lacandona.*, Ed. Cultura, T.G, México
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México profundo. Una civilización negada*. CIESAS, México. (1990, Editorial Grijalbo y CNCA, México)
- Bonfil Batalla, Guillermo. 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.
- Bonfil Sánchez, Paloma, 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.
- Bonfil Sánchez, Paloma. 1994. "Pobreza y riqueza de las mujeres indígenas" en *Revista Brecha* : año 4:n.61:11:16. México.
- Boon, James A. 1993. *Otras Tribus, Otros Escribas*, (1982).FCE. México.
- Bourdieu Pierre, 2000, *La dominación Masculina*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre, 1990 (1980 Editions du Minuit). *El Sentido Práctico*. Ed Taurus, Madrid
- Bourdieu, Pierre. 1990a "Algunas propiedades de los campos" en *Sociología y Cultura*, Grijalbo-Conaculta, México, Págs. 135-141
- Brading, David. 1991. *The First America*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Brody, M. Jill, 2004. "Comunidad es familia, acuerdo es repetición; relación entre dos metáforas clave en tojol ab'al", en Montes de Oca, Mercedes, editora, *La metáfora en Mesoamérica*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México. Pags. 63-80
- Brody, M. Jill y John S. Thomas comp. 1988. *Tojolabal maya ethnographic and linguistic approaches*. Baton Rouge, Louisiana.
- Bulbeck, Chilla. 1998. *Re-orienting Western Feminisms. Women's diversity in a postcolonial world*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Burbach Roger, 1994, "Roots of Posmodern Rebellion in Chiapas", *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, México, pags 218-236

Butler, Judith 2001 (1990, Routledge) *El Género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. PUEG-UNAM, Paidós, México.

Butler, Judith. 1992. "Contingent Foundations: Feminism and the 'Question of Posmodernism' ", en Butler, J. y Joan W. Scott, eds., *Feminists Therorize the Political*, pag. 3-21 Routledge. New York

Carbó, Teresa, 2003, "*La comandanta Esther en el Congreso de la Unión.:un análisis de su desempeño escénico como intervención política*". *Debate Feminista* año 14. col 28, octubre, Pag 101-150

Carlsen, Laura. 1999. "*Las mujeres indígenas en el movimiento social*", en *Chiapas* N. 8, IIE-ERA, México, Págs. 27-66

Castellanos Guerrero, Alicia. 2000. "*Antropología y racismo en México*", en *Revista Desacatos* n. 4, Verano, México, Págs. 53-79.

Castro Apreza, Inés. 2000. "*Mujeres Indígenas en Chiapas: el derecho a participar.*" *Revista Memoria* N. 139, septiembre.

Castro, Roberto, 1992, "*En busca del significado: supuestos alcances y limitaciones del análisis cualitativo*", en Szasz, Ivonne y Susana Lerner, *Para Comprender la Subjetividad*, Colegio de México, México, pags 57-85

*Ce-Acatl. Revista de la Cultura del Anáhuac. "Derechos y Cultura Indígenas. Resultados de la primera fase de los diálogos de San Andrés"*. Números 73, 74-76, 78-79. México.

Ceceña, Ana Esther, 1996, "*Universalidad de la lucha zapatista, algunas hipótesis*" en *Revista Chiapas* Número 2, México, p 7-20.

Ceceña, Ana Esther. 1997. "*¿Cómo ve Europa a los zapatistas? Entrevista con Adelina Bottero, Luciano Salza, Friederike Habermann, Marc Tomsin, Massimo de Angelis y Ulrich Brand*". *Revista Chiapas* N. 4, México. Págs, 111-133

Cerda García, Alejandro. 2004. "*Multiculturalidad y políticas públicas: Autonomía indígena zapatista en Chiapas, México*". Avance de Tesis de Doctorado en Antropología Social, CIESAS

*Chiapas en Cifras*. 1995. Espacio Civil por la Paz. México.

Centro de Investigaciones económicas y políticas de acción comunitaria, CIEPAC, A. C. San Cristóbal de las Casas. Mapa sobre la zona de influencia zapatista.

CIHMECH, "*Problema del hambre y la desnutrición en la región, estudio del Centro de Investigaciones Históricas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas*" nota en *La Jornada*, México, publicada el 8 de abril de 1995.

*CODIMUJ, Con mirada, mente y corazón de mujer*. 1999, Coordinación de Mujeres Diocesanas, Chiapas, México.

- Collier, George A., 1994, *Basta!, Land and the zapatista Rebellion in Chiapas*. Oakland.
- Collier, George A., 1995, "La reestructuración de la etnicidad en Chiapas y en el mundo", en Varios autores, *La explosión de comunidades en Chiapas*, Documento IWGIA N. 16, Copenhague. Págs 7-20
- Comandante David.1996. "Mensaje en el Foro Nacional por la Soberanía Alimentaria", 23 de Agosto, en *Ojarasca* número 4, Suplemento de *La Jornada*, mes de agosto
- CONAPO, Consejo Nacional de la Población, 2002, "Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México"
- Correa, Guillermo, Salvador Corro y Julio Cesar López. 1994. "Entrevista a la Capitana Laura", en *Revista Proceso* 911, 18 de abril.p.29
- De la Cerda, Roberto, 1957. "Los Tojolabales o Chanebales" en *Etnografías de México*, México, IIS, UNAM, México. Págs. 553-564
- 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 Lauretis, Teresa, 1987, *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press
- De Lauretis, Teresa, 1992, *Alicia ya no*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- De Sousa Santos, Boaventura, "Los nuevos movimientos sociales", 2001, en *Revista OSAL*, septiembre, extracto de De Sousa Santos, Boaventura, 1995, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- De Vos, Jan . 2001, *Tojolabal nuestra raíz. JA KECHTIKI'*, CIESAS, México.
- De Vos, Jan. 1999. "Cuatro caminos. Una experiencia reciente de los indios de Chiapas". *Revista Este País*. N. 100, Julio. 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*. Pags. 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
- Eagleton, Terry, 2001, *La idea de cultura*, Ed. Paidós, 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.

Eber, Christine, 1997a, "*Reshaping Identity and traditions in Chiapas: Indigenous women's experiences of change and conflict*". Mimeo.

Echeverría, Bolívar, 2001, *Definición de la Cultura*, ITACA-UNAM, México

Echeverría, Bolívar. 1993. "*Malintzin, la lengua*". En *La Jornada Semanal*, Nueva Época, n. 194, 28 de febrero, Págs.16-20

Echeverría, Bolívar. 1998, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI Eds. México

Echeverría, Bolívar: *Las Ilusiones de la Modernidad*, 1995, UNAM-El Equilibrista, México

Elias, Norbert, 1985, "El cambiante equilibrio de lo poder de los sexos", en *Conocimiento y poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid. Págs. 121-166

Emirbayer Mustafa y Ann Mische, 1998. "What is Agency?" *American Journal of Sociology*, Volume 103 Number 4, January. 962-1023

Emirbayer, Mustafa, 1997, "Manifiesto for a Relational Sociology" *American Journal of Sociology*, 103:281-317.

Espinoza, Gisela, 2004, "Doscientas trece voces contra la muerte: mortalidad materna en zonas indígenas", en Castañeda, Martha y varias autoras, *La mortalidad materna en México. Cuatro visiones críticas*, UAM Xochimilco/K'inal Antzetik A.C/FUNDAR/CNMI, México, pags.161-238.

Esteva, Gustavo. . 2002, " Patriarcado y sexismo ". En: *Proceso*. Semanal no. 1365. 29 de diciembre. México. Pags. 26-28

Esteva, Gustavo. 2003 " Racismo y sexismo: dos caras de la ceguera dominante ".En: *Proceso*. Semanal. no. 1367. 12 de enero. México. Págs. 60-61

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 (1971), *Cambio y Continuidad entre los mayas de México, Contribución al estudio de la situación colonialista de América Latina*, Siglo XXI Ed. México

"*Fideicomiso para la Salud de los Niños Indígenas de México, AC*", nota en *La Jornada*, publicada el 5 de octubre de 1994.

Florescano, Enrique. 1997. *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Ed Aguilar.

Foweraker, Joe y Ann Craig, ed, 1990, *Popular Movements and political Change in Mexico*. Rienner, Boulder.

Franco, Jean, 1994, *Las conspiradoras: La representación de la mujer en México*.. El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, México

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

Fraser, Nancy, 1996, "Gender equity and the Welfare State: A postindustrial thought experiment", en Benhabib, Seyla ed. *Democracy and Difference*, Princeton University Press, Princeton. pags. 218-242

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

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. Pags.71-119

Freyermuth Enciso, Graciela. 2003. *Las mujeres de humo. Morir en Chenalho. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*. CIESAS, México.

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

García de León. Antonio. 1005. "La vuelta del Katún. (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena)", en Revista *Chiapas* N. 1, 1995, Págs, 127-147

Geertz, Clifford, 1995 (1973, Basic Books, Nueva York), *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona

Giacomello, Corina. 2005. "Tres senderos y un lago. Mujeres zapatistas bases de apoyo". Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México

Giddens, Anthony, 1991. *Modernity and self identity, Self and Society in the Late Modern Age*. Standford University Press. Standford.

Gil Tébar, Pilar R.1999. *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*. Universidad de Málaga, Málaga

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* número 5, abril-junio. Pags. 3-28

Gómez Hernández, Antonio, María Rosa Palazón, Mario Humberto Ruz, eds. 1999. *ja slo'il ja kaltziltikoni' Palabras de nuestro corazón: Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. UNAM- UNACH México

Gómez Hernández Antonio. 2002. *El Ch' ak ab'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". 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. Págs. 226-257

González Montes, Soledad, comp. 1993. *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. Colegio de México, México

Gossen, Gary.H. "Who is the Comandante of Subcomandante Marcos?", 1996, en *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands*, Kevin Gosner and Arij Ouweneel. Ed. CEDLA. Amsterdam

Guerrero Mendoza, Francisco J. 1974, "Notas sobre los Tojolabales de Chiapas", en *Boletín de Información del Centro de Estudios Mayas*, Vol I, N. 1, agosto . IIF, UNAM, México. Pags 33-39

Guibernau, Montserrat. 1996. *Los nacionalismos*. Ed Ariel. Barcelona.

Guillén, Diana, 1999, *Chiapas 1973/1993. Mediaciones Políticas e Institucionalidad*. Instituto Mora/CONACYT, México

Guillén, Diana, Coordinadora, 1998, *Mediaciones y Política*, Instituto Mora, México

Gutiérrez Chong, Natividad. 2004. Coord. *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/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*, 23 2 sept-oct. Nueva York, Pags. 30-32

Haraway, Donna, 1991, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge, Nueva York.

Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.

Harvey, Neil y Chris Halverson, 1999. "Chiapas y la democracia por venir", en Ojarasca, Mes de Octubre. México.

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.

Harvey, Neil, 1998, *The Chiapas Rebellion: the struggle for land and democracy*. Duke University Press

Hernández Castillo Rosalva Aída, y Héctor Ortiz Elizondo.1996. "Las demandas de la mujer indígena en Chiapas", en *Nueva Antropología*, número 49, Colegio de México, UAM Iztapalapa y CONACYT. México. Págs 31-40

Hernández Castillo, Rosalva Aída, 2001, "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en *Debate Feminista* n. 12, octubre 2001, Racismo y Mestizaje. Pags 206-229

Hernández Castillo, Rosalva Aída, 2001a, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. CIESAS, México.

Hernández Castillo, Rosalva Aída 2000 "Distintas maneras de ser mujer: ¿ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?", en *Revista Memoria*, núm. 132, pags 48-51

Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1994, "Diferentes maneras de ser indio en Chiapas: nuevos sujetos sociales, sus migraciones, conversiones y rebeliones", en Moctezuma Navarro, Coordinador, *Chiapas, los problemas de fondo*, CRIM, UNAM, México. pags 45-52

Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1994, "Reinventing Tradition. The Women's Law", en *akwe:kon, All of us*, vol XI, n.2, verano de 1994.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1994. "La "fuerza extraña" es mujer", en *Ojarasca* N. 30, Págs 36-37

Hernández Castillo, Rosalva Aída, 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. Pags 125-139.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, 1998. "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. 1996, "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. Pags 220-242.

Hernández Cruz, Antonio, 1999. "Autonomía Tojolabal. Génesis de un proceso", en Burguete Araceli coord. *México: experiencias de autonomía indígena*, Documento IWGIA n. 28, Copenhague.

Holloway, John y Eloína Peláez Eds. 1998, *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, Pluto Press, Londres

hooks, bell 1996, *Devorar al otro: deseo y resistencia*, en *Debate Feminista*, año 7 vol 13, abril. México. Pags. 17-39

hooks, bell, 1982, *Ain't I a woman?* Pluto Press, Londres

INEGI, 2000. *XI Censo General de Población y Vivienda 2000*.

"Influencias del zapatismo en las mujeres indígenas", 1996, Comisión de Seguimiento de las Mujeres de la ANIPA

*Ja jastal poj k'ja jmunisipiotik autonomo bisente ramon gerero saldanya/Como nació nuestro Municipio Autónomo Vicente Ramón Guerrero Saldaña*. 2004. Caracol Torbellino de Nuestras Palabras/Jxochtok b'ituk b'a jk'umaltik. Educadoras y educadores del Municipio Autónomo Vicente Guerrero, Chiapas México. ENLACE / PTM Mundubat

Jaidopulu Vrijea, Maria, 1999, "Las mujeres indígenas como sujetos políticos" Chiapas n. 9, pags 35-59

Jaidopulu Vrijea, Maria, 2000, "Tendiendo Puentes: una lectura de documentos políticos de mujeres indígenas", Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM

Järviluoma, Helmi, Pirkko Moisala y Anni Vikko, 2003. *Gender and Qualitative Methods*., Sage Ed. Londres

Jelin, Elizabeth, 1987, *Ciudadanía e Identidad. Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*. Naciones Unidas.

Jelin, Elizabeth, 1990 "Introduction" y "Citizenship and identity", en Elizabeth Jelin ed.. *Women and social change in Latin America*. UNRISD/Zed Books, Págs 1- y 184-207.

Jiménez, María Roselia, 1996, *Jna' jeltik. Vivencias tojolabales*, INI, Colección de Letras Mayas Contemporáneas, México

Joas, Hans, 1996, *The creativity of action*, Chicago, University of Chicago Press.

Kampwirth, Karen, 1996, "*Gender Inequality and the Zapatista Rebellion: Women's Organizing in Chiapas*", Ponencia en American Political Science Association, San Francisco.

Kampwirth, Karen. 1997. "*From Feminine Guerrilla to Feminist Revolutionaries: Nicaragua, El Salvador, Chiapas*", ponencia en LASA, Guadalajara.

Kampwirth, Karen. 2000. "*Also a women's rebellion. The rise of the Zapatista army of Chiapas*", en *Irrumpiendo en lo público*, compilación de Poggio, Sara, Montserrat Sagot. Universidad Nacional, San José Costa Rica.

Katzenberger, Elaine 1995 *First World, Ha Ha Ha! The zapatista challenge*, City Lights, San Francisco

K'ininal 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 Varios autores, *La explosión de comunidades en Chiapas*, Documento IWGIA N. 16, Copenhague pags 109-119.

Laclau. Ernesto y Chantal Mouffe, 1985, *Hegemony and Socialist Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres.

Lagarde Marcela, 1994. "*El feminismo en la Nueva Constituyente*". Texto enviado a la Convención Nacional Democrática, Guadalupe Tepeyac, Chiapas, 8-10 de agosto, en Lovera Sara y Nellys Paloma coord., 1997, *Las Alzadas*, Centro de Información de la Mujer A.C. y Convergencia Socialista, México. P. 185-203

Lagarde Marcela, 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 Loveram Sara y Nellys Palomo, *Ibíd.* Págs, 255-263

Lagarde, Marcela, 1994a, "*Hacia una Nueva Constituyente*". Desplegado en *La Jornada*, 6 de agosto de 1994, en Rojas, Rosa, 1994, *Chiapas ¿Y las mujeres qué?* Tomo I. CICAM.México. Págs. 170-174

Lagarde, Marcela. 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 de 1996

Lagarde, Marcela. 1997. "*Insurrección zapatista e identidad genérica: una visión feminista*", en Lovera Sara y Nellys Paloma coord., 1997, *Las Alzadas*, Centro de Información de la Mujer A.C. y Convergencia Socialista, México, Págs. 145-179

Lagarde, Marcela. 1997. "*Rescatemos nuestra palabra, usurpada por otros discursos*". *La Doble 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, pags 324-351..

Lamas, Marta. 1994. "El EZLN, el Vaticano. El aborto y el estado mexicano". *La Jornada* 29 de abril 1994. Recopilado en Rojas Rosa, 1994, *Chiapas ¿Y las mujeres qué?*, CICAM, México.

Lamas, Martha. 2002, " *Mujeres en debate*". En: *Proceso*. Semanal no. 1364. 22 de diciembre. México. Págs. 33-34

Lamas, Martha. 2003 " *Género: ¡ bienvenido un debate tan necesario!*". En: *Proceso*. Semanal. No. 1366. 5 de enero.. México. Págs.58-59

Le Goff, Jacques. 1991. *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Paidós, México

Legorreta Díaz, Ma. del Carmen, 1994, "Reflexiones sobre la pacificación y el conflicto armado en Chiapas", en Moctezuma Navarro, Coordinador, *Chiapas, los problemas de fondo* Ed. CRIM, UNAM. pags 53-72

Legorreta Díaz, Ma. del Carmen: 1998, *Religión, Política y Guerrilla en las cañadas de la selva lacandona*. México. Ed. Cal y Arena.

Lenkersdorf Carlos. 1998., "Nueva lectura humboltiana de los mayas", en *Revista Literatura Mexicana*, Vol IX, Num 1, UNAM, pags 7- 2. UNAM

Lenkersdorf, Carlos, 1999. *Cosmovision Maya*. Ed, Ce-Acatl , México.

Lenkersdorf, Carlos, 1998. *Cosmovisiones*, UNAM, CIICH, México

Lenkersdorf, Carlos, 1999. "El género y la perspectiva tojolabal", en *Estudios de la Cultura Maya*, Vol XX, UNAM/IIFI, pags 291-231

Lenkersdorf, Carlos. 1994. *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión maya de Chiapas*.. Centro de Reflexión Teológica. México.

Lenkersdorf, Carlos. 1979. *Diccionario tojolabal-español*. Dos volúmenes. Editorial Nuestro Tiempo. México

Lenkersdorf, Carlos. Traductor. 1993. *Nuevo Testamento en Tojolabal*., La Castalia. Chiapas

Lenkersdorf, Carlos, Ed. 1996. *ja ya 'tel ja koltanum sok ja katekista jumasa'i ja bá slechanal jlu ' umtik tojol ' ab'al*. Centro de Reflexión Teológica. México

Lenkersdorf, Carlos, 1999. Recopilación, traducción, notas, comentarios e introducción. *'indio 'otik ja jtz'eb'ojtiki. Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal*, UNAM, México.

Lenkersdorf, Carlos, 2001, *El diario de un tojolabal*., Ed. Plaza y Valdés, México

Lenkersdorf, Carlos, 2004, *Conceptos Tojolabales de Filosofía y del Altermundo*, Editorial Plaza y Valdés, México.

Lenkersdorf, Carlos. 2002, *Filosofar en clave tojolabal*. Ed. Porrúa México.

Lenkersdorf, Carlos: 1996. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales..* Siglo XXI Editores. México

Lenkersdorf, Gudrun, 1994, "El Derecho a la Tierra", en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, número catorce. UNAM, México.

Lenkersdorf, Gudrun. 1994. "Los comitecos", en *Comitan, una puerta al sur*, Gobierno del Estado de Chiapas, México. Págs 71-90

Lenkersdorf, Carlos y Gemma van der Haar Ed. 1998, *SAN MIGUEL CHIPTIK: Testimonios de una comunidad. SAN MIGUEL CH'IB'TIK: JA'JASTAL'AYTIKI* Siglo XXI Editores, México

León, Emma y Hugo Zemelman, coord. 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*. Ed. CONACULTA, México

Leyva Solano Xochitl y Gabriel Ascencio Franco. 1996. *Lacandonia al filo del agua*. CIESAS, México.

Leyva Solano Xochitl, "Regional, comunal and organizational transformations in Las Cañadas", en *Latinamerican Perspectives* (fotocopia sin referencia)

Leyva Solano, Xochitl, 1999, "De las cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista, (NMZ), (1994-1997)", *Revista Desacatos*, Primavera 1999, CIESAS, México, Págs 56-87

Leyva, Xochitl, 1994, "Sociedad y cultura en la Lacandona", en Moctezuma Navarro, Coordinador, *Chiapas, los problemas de fondo*. CRIM, UNAM, México Págs 73-90,

Leyva, Xochitl: 1999a, "Chiapas es México...Autonomías indígenas...luchas políticas con una Gramática Moral". *El Cotidiano* n. 93, enero-febrero, México. Págs 5-18.

*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. Grupo de Mujeres de San Cristóbal. Reproducido parcialmente en "El grito de la luna. Mujeres: derecho y tradición" *Revista Ojarasca*, agosto-septiembre 1994, México. Págs 27-31

Lovera Sara y Nellys Paloma coord., 1997, *Las Alzadas*, Centro de Información de la Mujer A.C. y Convergencia Socialista, México

Lowy, Michael, 1998, "Sources and resources of Zapatism", *Monthly Review* Vol. 49, 03-01

Lowy, Michael, 1995, "Actualidad del romanticismo", en *Política y Cultura*, año 3, n.4, UAM Xochimilco, pags 7-24

Marcos, Sylvia, 2000 "Género, clase y etnicidad" *Equis* n. 23, ,pags .XXIII-XXV México

Marcos, Sylvia, 2005, "The Borders Within: The Indigenous Women's Movement and Feminism in México", en Waller Marguerite y Sylvia Marcos, *Dialogue and Difference. Feminism Challenge Globalization*. Palgrave Macmillan. Nueva York. Pags 81-112

Marcos, Sylvia. 2002 Carta a Proceso, en: *Proceso*. Semanal. no. 1365. 29 de diciembre. México. Pág.29

MacLeod, Morna y Maria Luisa Cabrera, Comp. 2000, *Identidad: rostros sin máscara. (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Oxfam, Australia. Guatemala.

Marion Singer, Marie-Odile: 1988, *El agrarismo en Chiapas*. INAH. México

Martínez García. Carlos. 2005. "Para Marcos: ¿Y los indígenas evangélicos?", en *La Jornada*. Miércoles 31 de agosto, p.27

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. Pags 83-123

Mattiace, Shannan L. 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.

Melucci, Alberto, 1996, *Challenging codes. Collective Action in the Information Age*. Cambridge University Press. Cambridge.

Millán, Margara, 1996a. "Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas", en *Revista Chiapas*, numero 3, pags. 19-32

Millán, Margara, 1996. "Mujeres indígenas y zapatismo. Nuevos horizontes de visibilidad" En *Cuadernos Agrarios* n. 13, enero-junio. Pags 152-167

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, Ann Russo y Lourdes Torres, 1991, *Third World Women and the Politics of Difference*, Indiana University Press.
- 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 no. 1362. 8 de diciembre. 2002. México. Págs. 68-70
- Monsiváis, Carlos. "Del "rescate del género " y el género del rescate". En: *Proceso*. Semanal no. 1363. 15 de diciembre. 2002. México. Págs. 58-59
- Montagú, Roberta, 1969. "The Tojolabales" en *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 7, Texas Press.
- Moore, Henrietta L. 1988. *Antropología y Feminismo*. Ediciones Cátedra. Valencia.
- Morruga, Cherrie y Gloria Anzaldúa, eds, 1981, *This bridge called my back: writings by radical women of colour*, Persephone Press, Watertown.
- Mouffe, Chantal, 1999 (1993, Verso), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Editorial Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México.
- Nash, June C.2001. *Mayan Visions, the quest for autonomy in an age of globalization*, Routledge, Nueva York.
- Nash, June et al. 1995. *La explosión de comunidades en Chiapas*. IWGIA N. 16. Copenhagen.
- Nelson, Cary, Paula A. Treichler y Lawrence Grossberg, eds, 1992, *Cultural Studies*, 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 Nugent, Daniel and Gilbert M. Joseph, editors. *Everyday forms of state formation. Revolution and the negotiation of Rule in Modern Mexico*. Duke University Press.
- 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 nantik lu'um, su Madre Tierra*. Plaza y Valdés, México

Oehmichen, Cristina, 2000, "Relaciones de etnia y género; una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios", en Margarita Zárate comp. *Alteridades* 19, UAM Iztapalapa, México. Págs. 89-98

Oehmichen, Cristina, 2003, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México, 1988-1996*. UNAM, IIA, México

Olivera Bustamanta, Mercedes, 2000, recopiladora, "*La consulta por los derechos de las mujeres en Chiapas*", en Revista *Memoria* n. 139, septiembre. CEMOS, México.

Olivera Bustamante, Mercedes, 1994, "Aguascalientes y el Movimientos Social de las Mujeres Chiapanecas", en Soriano Hernández, Silvia, Coord., *A propósito de la insurgencia en Chiapas*, Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística e Chiapas, México. Págs. 57-82

Olivera Bustamante, Mercedes, 1995. "Práctica feminista en el movimiento zapatista de liberación nacional", en *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, CICAM, México, pags 168-184.

Olivera Bustamante, Mercedes, 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 Centoamérica y Chiapas*, San Salvador.

Olivera Bustamante, Mercedes, 2001. "*Igualdad de género y etnia: desafío para las mujeres indígenas chiapanecas*", en Gall, Olivia, coord., *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*. UNAM .México, pags 235-260

Olivera Bustamante, Mercedes, 2004, comp. *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, Vol 1, UNACH/UNICACH, México

Ortner, Sherry B. "*Theory in Anhtropology since the sixties*", in Dirks, Nicholas B. , Geoff Eley and Sherry B. Ortner eds. *Culture, Power, History. A reader in contemporary social theory.*, Princeton University Press pags 372-411

*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, México. Págs. 103-117

Paz, Octavio. 1973. *El Laberinto de la Soledad*. FCE, México

Pérez Ruíz, Maya Lorena, comp. 2004, *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 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, num 1, junio 2004, pags 94-113

*Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*, diciembre 2002. Declaración final. Mimeo.

Rafael Vicente L. 1989, "Imagination and Imagery: Filipino Natioanalism in the 19th Century", en Clifford James y Vivek Dhareshwar, *Traveling Theories, Traveling Theorists*, Inscriptions Vol 5, Santa Cruz.

Ramos Gil, Angela 2002, "Mujeres Indígenas y Relaciones de Género en el Congreso Nacional Indígena", Tesis de licenciatura en Sociología, UNAM

Ramos R.M. y Serrano, C. 1986. "El proceso de homeorésis en tres grupos indígenas de México. Modificaciones en la talla y en la composición corporal". *Boletín Médico del Hospital Infantil* N. 43 (10). México. Págs. 599-611.

*Resolutivos de la Mesa de Mujeres del Primer Diálogo de San Andrés Larrainzar*. Revista Ce-Acatl.

Reyes Hernández, Zoila, *Sólo soy una mujer*, 2005, editado por Gisela Espinoza Damián, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. MC Eds., México.

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.

Rojas, Rosa ed. 1994. *Chiapas, ¿Y las mujeres qué?* Tomo I. CICAM, A.C. México

Rojas, Rosa, ed. 1995. *Chiapas, ¿Y las mujeres qué?* Tomo II CICAM, A.C. México

Rojas, Rosa. 1996. *Del dicho al hecho...Reflexiones sobre la ampliación de la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN*. Editorial La Correa Feminista, México.

Ros Romero, Consuelo. 1992. *La imagen del indio en el discurso del Instituto Nacional Indigenista*, México. Ciesas. Cuadernos de la Casa Chata.

Rovira Sancho, Guiomar, 2001. "Ahora es nuestra hora, la hora de las mujeres indígenas", en *Debate Feminista* N.12, octubre. México P'ags. 191- 205

Rovira, Guiomar. 1997. *Mujeres de maíz*. Ed. ERA, México

Rozat Dupeyron, Guy, 1995, "La sociedad india como metáfora y como entidad sociocultural", en *México en el imaginario*, UAM Xochimilco, México.

Rubin, Jeffrey W. 2002, "The state as a subject", en *Political Power and Social Theory*, Volume 15, p. 107-131

Rubin, Jeffrey W., 1997, *Descentering the Regime, Ethnicity, Radicalism and Democracy in Juchitan, Mexico*. Duke University

Rubin, Jeffrey, 2004, "Meaning and Mobilizations. A cultural politics approach to Social Movements and States". *Latin America Research Review*, Vol. 3, October 2004. pags 106-142

Rubin, Jeffrey: 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

Ruíz, Apen: 2001, "La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario", en *Debate Feminista* N. 24, Págs 142-162.

Ruíz Hernández Margarito y Araceli Burguete. 2003. *Derechos y Autonomía Indígena. Veredas y caminos de una década 1988-1998*. CDI, México

Ruz, Jan, 1995, (1994) "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena de los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz, *Chiapas, los rumbos de otra historia*, CIESAS/UNAM/Universidad de Guadalajara, México, Págs. 251-278

Ruz, Mario Humberto, 1992, *Savia India, Floración Ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas, Siglo XVIII y XIX*, CNCA, México

Ruz, Mario Humberto, 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. 1983. *Los Legítimos Hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*. México. UNAM. 4 volúmenes. México

Ruz, Mario Humberto. 1991. *Historias Domésticas. Tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas*. UNAM-UNACH, México

Said, Edward. 1983. *The world, the text and the critic*, Cambridge University Press. Cambridge.

Said, Edward. 1987. *Orientalism..* Panteon Books. Nueva York

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*, Número 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

Schmitt, C. 1991, *El concepto de lo político*, Alianza Ed., Madrid.

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 Lamas, Marta, *El Género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/Porrúa, México. Págs. 265-302

Serrano Gómez, Enrique, 1996. *Consenso y Conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, Interlínea, Madrid

Serrano Sánchez, Carlos y María Villanueva Sagrado, "El costo biológico de la desigualdad social: crecimiento físico y nutricional en niños indígenas de México", ponencia en el Seminario "La sociedad mexicana frente al tercer milenio" s.f.

Sicilia, Javier, 2002. "La opresión y la máscara de la libertad". En: *Proceso*. Semanal no. 1363. 15 de diciembre. México. Págs. 56-57

Sicilia, Javier, 2002. "Buscando una bisagra". En: *Proceso*. Semanal no. 1364. 22 de diciembre. México. Págs. 30-32

Sicilia, Javier. 2003 "La miseria de los derechos reproductivos" En: *Proceso*. Semanal no. 1367. 12 de enero. México. Págs. 58-59

Simoncini, Alessandro 1999, "Hipertexto de los comunicados del Ejército 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

Stearns, Gail J. 1998 "Reflexivity and moral agency: Restoring Possibility to Life History Research", en *Frontiers. A Journal of Women Studies*. Vol XIX N.

Stephen, Lynn, 1998. "Gender and grassroots organizing: lessons from Chiapas", en Victoria Rodríguez ed., *Women and politics in Mexico*, University of Arizona Press

Stephen, Lynn. 1997. *Women and Social Movements in Latin America.: power from below*. Austin. University of Texas Press, Austin.

Stephen, Lynn. 2002 *¡Zapata lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*, California. University of California Press, Berkely.

Stephen, Lynn. 1995 "The Zapatista Army of National Liberation and the National Democratic Convention", *Latin American Perspectives*, N. 87, Vol 22 N. 4, Fall

Stephen, Lynn. 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.

Stephen, Lynn. 1997. "The Zapatista opening: the movement for indigenous autonomy and state discourses on indigenous rights in Mexico, 1970-1996" en *Journal of Latin American Anthropology* 2(2):2-41

Taussig, Michael, 1999, *Defacement. Public secrecy and the labor of the negative*, Stanford University Press, Stanford.

Thomas, John S. 1981, "The socioeconomic determinants of political leadership in a Tojolabal Maya community", en *American Ethnologist*

- Thomas, John S. y Michel C. Robbins, "Limitaciones en el crecimiento de un ejido tojolabal" en *Mesoamerica* N. 4 Cuaderno 5, junio 1983, CIRMA, Guatemala
- Thompson, John B. 1993 (1990. Polity Press) *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM Xochimilco. México.
- Touraine, Alain, 1988, *The return of the actor*. Minnesota Press
- 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 y Carlos Lenkersdorf, Compiladores. 1998. *San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*. Siglo XXI Eds., 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
- Van der Haar, Gemma, 2004, "Autonomía a ras de tierra: algunas implicaciones y dilemas de la autonomía zapatista en la práctica", en Pérez Ruíz, Maya Lorena, *Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas*, INAH, México
- Villanueva, M. y Serrano, C. 1996. "El crecimiento físico en niños indígenas y mestizos del municipio de Las Margaritas, Chiapas" en Nieto J.L. y L. Moreno, *Avances en Antropología Ecológica y Genética*, Seminario Universitario de Antropología, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, Págs. 247-254.
- Villoro, Luis, 1950. *Los grandes momentos del indigenismo mexicano*. El Colegio de México. México
- 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"*. 2004. Ediciones Autónomas en Rebeldía. México
- Wallerstein, Emmanuel, 2001, *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. Ed. Siglo XXI. México
- Williams, Raymond, 1980. *Problems in materialism and culture*. Ed. Verso. Londres
- Williams, Raymond, 1981, *Culture*, Fontana Ed. Glasgow
- Williams, Raymond, 1994, (1977) Selección de *Marxismo y Literatura*, en Dirks, Nicholas B., Geoff Eley and Sherry B. Ortner, Eds. *Culture/Power/History. A reader in contemporary social theory*. Princeton University Press. Princeton. Págs. 585-608

Willis, Paul, 1990, *Common Culture*, Ed Verso, Londres

Womack, John, Jr. 1999, *Rebellion in Chiapas, an historical reader*. The New Press. New York.

[www. Zapatista Women](http://www.Zapatista Women)

[www/revistarebeldía.org](http://www/revistarebeldía.org)

Yudice, George. 2001. "La globalización de la cultura y la nueva sociedad civil", en Escobar, Arturo, Sonia E. Alvarez y Evelina Dagnino, eds. *Política cultural y Cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Colombia. Taurus ICANH, Bogotá. Págs. 381-410

Zavala, Lauro, 1998. *La precisión de la incertidumbre: posmodernidad, vida cotidiana y escritura*. Universidad Autónoma del Estado de México. México

Zermeño, Sergio, 1996 *La sociedad derrotada. El desorden mexicano de fin de siglo*. Editorial Siglo XXI , México.

Zylberberg Panebianco, Violeta, 2004, "Género, etnicidad y resistencia. Movimiento Zapatista y mujeres en Chiapas", tesis de licenciatura en Etnología, ENAH